بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

گوهر مرادی که غواص فکرتست از دریای حیرت در کف اندیشه آید دردانه مقصودی
که جوهری طبیعت در رشته حسرت گوشه بساط آن آید اقرار کردن با اعتراف نمودن است بعجز از
شکر ولی نعمتی که زبان شکرگذار شکرگذاران از جمله آلاء اوست و توفیق شکرگذاری نعمتی
از نعمتهای بی منتهای او فیاض علی الاطلاق که بسیط عرصه وجود مائده از موائد احسان اوست
وجواهر عقول و نفوس پیشگاه بساط بسیط امکان بهم چیده دست امتنان او و یگانه
که دهقان بدایع شان دانه هستی را در صحرای بی نشان نیستی با بیاری رحمت بی ورود کاشت
اختراعش صفحه ساده هیولی را اما و مقبول ذاتی داده بمهره امکان استعداد ذاتی مهیای
نگارش ارقام صور کائنات کرده صانعی که صیقل صنعش آئینه افلاک را از زنگ و فطرت از
کیفیات متضاده پرداخت و مرات امتزاج اضداد اربعه را بتصفیه اعتدال مزاج جلوه گاه
صور موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بی منتهای ابدی
برروی عالمیان گشاد و کلید خزائن جود در قبول مراتب مختلفه وجود در کف
اختلاف استعداد نهاد تا هر صدف درین دریا بقدر حوصله آبستن در گشت

شیار
بروزن خیار
زمین شکافتن برای
زراعت را گویند وجود
زراعت را نیز گویند و
بفتح اول نیز آمده

استوی والتسلیم
والاکرام

ط
الم تر الی ربک
کیف مد الظل ولو
شاء لجعله ساکنا ثم
جعلنا الشمس علیه
دلیلا
[illegible]

کشت وظرف هر استعدادی ازین سرچشمه بمقدار گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ
آب دریا بیشتر از کوزهٔ کوچک گنجد و یا ظرف اعلای وادی بوصل سیلاب از ظرف
اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسهٔ سرنگون
در زیر ناودان محروم چون نماند و کوزهٔ شکسته نگاه نداری آب چگونه تواند نیز
با هیچکس بیشتر از دیگری نیست و لطفش به هیچکس از دیگری کمتر نه آب سبزه و خار از یک
جویبار است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار است گاه یک گل بصد رنگ آراستن و گاه
صد گل بیک رنگ نا پیراستن اگر از قابلیت ماده است ماده را قابلیت از کیست و اگر از اختلاف
استعداد است استعداد این همه مختلف از چیست حکیمی که بموجب حکمت تامه و مقتضای
مصلحت عامه موجود ذره بیکار نگذاشته و در ایجاد قطرهٔ نظر مصلحت دریغ نداشته
در وجود قطره دریای حکمت پدیدار است و از نمود ذره آفتاب مصلحت آشکار با وجود
قدرت شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیاء پای سبب را در میان نهاد و کافهٔ مسببات را
باسباب متعلق ساخت و آثار را بمؤثرات ربط داد و اقتضا بطبع و اراده بنفس تفویض
کرد و ترتیب عالم روحانی و جسمانی نمود عقل کل را کدخدای عالم و طبیعت کلیه را کدبانوی
جهان گردانید و نفس کلیه را واسطه ساخت که از جهت تجرد قبول کرده بجهت تعلق صرف
نماید تا اثر فیض اعلی بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود و ما بین عقل کلی و نفس کلیه مر رابطه
تأثیر و تأثر که در حقیقت نوعی تزویج معنوی است متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی و
سفلی تولد تواند نمود و نوع انسان را که ارشد اولاد آباء علوی و امهات سفلی است بمزید
عنایات اختصاص داده قابل خلافت خویش گردانید و تشریف خاتمیت نبوة مطلقه بر قامت
قابلیت اشرف افراد اشرف انواع کائنات که بجاوه اعتدال حقیقی مهیا است پوشانید و

گر بریزی بحر را در کوزهٔ
چند گنجد قسمت یکروزهٔ

دل هر ذره که بشکافی
آفتابیش در میان بینی

ابی الله ان یجری الامور
الا باسبابها

ومنه
صلی الله علیه وآله
انا و علی ابوا هذه
الامة

فی الخطاب الالهی
واذ قال ربك للملائكة
انی جاعل فی الارض
خلیفة

ومظهر قدرت مطلقه را بمرتبه اخوت که در رتبه معنوی ردیف نبوت است مخصوص ساخت
بجهت تأکید خاتمیت بقای شریعت مطهره را باوصیا اثنی عشر که بروج آسمان توحیدند و مشیّد
گردانید صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین **اما بعد** بر ورق گذارش چنین نگارش می‌نماید
خامه عجز و نیستی بی‌پایه‌ترین منسوبان دودمان دانش و بینش و کم‌مایه‌ترین نظرکنندگان
درکارخانه آفرینش عبدالرزاق بن علی بن حسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هرکس نور خرد
بر چهره استعدادش تافته و پرتو آفتاب عقل در ذره قابلیتش راه یافته دانسته باشد که
شرف آدمی بر کائنات بجوهر عقل است و این شرف فی الحقیقة وقتی او را حاصل آید که آراسته شود
بخاصیت عقل که دانستن اشیاست و کار بستن بمقتضای آن و ضروری‌ترین دانشها شناختن خود است
و شناختن بازگشت خود و شناختن پروردگار خود و شناختن فرمان پروردگار خود و مجموع
این دانشهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت الهی گویند و
صوفیه موحدین معرفت نامند و باتفاق علما دانشمندان عقلا بدون این طایفه دانش و
عمل نمودن بموجب این دانش رستگاری ممکن نیست و جمهور علما متفقند که در این دانش به
تقلید کافی نیست بلکه لابدّ است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند خبری
که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل چیزیست که شنونده را بسبب آن اطمینان و تعین
خاطر بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری که در متعارف کسی بشنود و امارات صدق در آن بیابد
لامحاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف بجهة خود و عمل
نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان وی گردد و باعث عمل نمودن
بمقتضای آن شود و زیاده بر این مانند دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق دلیل هر
بقوانین علم منطق و غیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه که کسی را حاصل

تا جان معرفت نکند مر شخص را
نزدیک عارفان حیوان محقری

ط

یا انسان اعرف
نفسک تعرف ربک

تو که در علم خود زبون باشی
عارف کردگار چون باشی

حاصل شده باشد نماید و قدرت بر تحصیل این مایه دانش بر نهجی که مذکور شد هر مکلفی را که جامع
شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه خاصی و خواه عامی پس هیچکس را تقصیر در آن و عدم سعی
در تحصیل آن معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش با هیچکاری و شغلی منافاتی ندارد
با وجود این مردم از تحصیل آن معرض اند و بصعوبت آن و عدم قدرت بر آن معتقد بلکه بیشتر منسوبان
بعلم در زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق و با وجود افنای عمر خود در خواندن کتب و
یافتن مسائل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب سلیقه را در یک دو صحبت مستوفی [illegible]
آن ممکن است محروم‌اند و فرقی در این معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و سبب این بود
علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فایده آن را در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی منحصر
دانند و نهایت همت عالی همتان این طایفه آنست که شهرت و مسلمیت را وجهت همت سازند
و اصلا بغرض بالاتر از این نپردازند و بسیاری از متعینان طلبه علوم و ارباب عمایم تا
که دنیا را از طمطراق و دبدبه و زرق و شید و اسباب عام فریبی و مقتدائی پر کرده باشند و در
معرفت اصول اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و پیرزنان راه تساوی می‌پیمایند و مشاهده
این شیوه بسا که ازکیا را موجب نفرت از توجه به طلب علم شده باعث یأس کلی از سعادت حقیقی
گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت نمود و با بسیاری از ازکیا که بفطرت مستقیم
مفطور و از اقتباس سعادات ابدی محروم بلکه مایوس بودند صحبت داشتم و بر حقیقت کار ایشان وقوف
الهی فی الجمله کامی یافته بودم اخلاص مندی بعضی ایشان را امر که شد که رساله در باب تحصیل اصول
دین و حصول معارف الهیه بر وجهی یقینی که خلاص و نجات را وافی باشد و آن ممکن بنسبت بهمه مردم
بر نهجی که از مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات و ارباب جدال و لات بدون معونت محاوره
اعیان مباحثات اصحاب مقالات بی بمقصود حقیقی توان برد و راه تحصیل سعادات بقدم ملاحظه آن

طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة

في الكافي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اياكم وهؤلاء الرؤساء الذين يترأسون فوالله ما خفقت النعال خلف رجل الا هلك واهلك مالكم [illegible]

تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا

اقتباس

ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا [illegible]

توان بپرده چهره این مطلوب بنابر موانعی که در تفصیل آنها زیاده فایده منصور نیست در پرده
احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از ابنای عظام دودمان دوستان و خانی که اظهار رشحه
از اوصاف پسندیده اش با آنکه امکان ندارد خالی از شایبه بیگانگی نمی‌تواند بود از محتجب التقاب
تازه و زیبا نگرفته گوشه نقاب علا بتوان زد خسارها مقصود معهود فی الجمله دور گرفت و پای
نشاط فرمان برداری که بجواب کلی هل قدمی در رفته بود بجلوه اهتزاز در آمد و عده سابقه که
با سایر دوستان جانی نهاده شده بود موجب تاکید این عزیمت مصممه گردید و در خاطر دارم که
هر گاه بر وفق رضای احبا بتوفیق واهب العطایا سمت اختتام گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام
پذیرد این رساله را موسوم بگوهر مراد گردانم و بحمد الله که چون این نسخه شریفه اتمام یافت و این
گوهر مراد از دریای قوت بساحل فعلیت آمده کتابی در نظر آمد بعنایت گرامی چنانکه با قطع نظر
از این معنی که چون این ضعیف مؤلف آنست توان گفت که مؤلفی در باب خود نظیر و مانند
وی نباشد چه این نسخه مشتملست بر مسائل جسیمه و مطالب مهمه که قرة العین عرفا و محققین و خلاصه
افکار متقدمین و متاخرین است بتقدیری که مبتدیان را از اقرب طرق بمطلب رسانند و تنبیهی
که متوسطان را از وادی حیرت رهانند و انتقادی که منتهیان را خزانه نقود معقولات غیر
مغشوشه باوهام و خیالات شدن تواند ظاهر شد و بوضوح پیوست که اتفاق تالیف کتابی
چنین نبود مگر از اقتضای عهد میمون و اختر همایون اعلی حضرت پادشاه جمجاه سپهر بارگاه
انجم سپاه لشکر پناه رعیت پرور فرمانروای هفت کشور غره ناصیه جهانداری قره باصره
سلطنت و کامکاری نوردیده مصطفوی و سرو سینه مرتضوی خلاصه دودمان نبوة
نقاوه سلسله ولایت صاف شراب صفوة نتیجه جوهر فتوة مجمع فرزانگی مظهر مردانگی مهد قوانین
عدل و انصاف بر کننده بنیان جور و اعتساف آبروی دولت و بهار گلزار ملت مناط ملکه شجاعت

شجاعت مرکز مدار سخاوت پادشاهی که جهان ناپایدار از استواری عهدش پایدار شده
عالم بی اعتبار از محکمی بنیانش دولتش اعتبار پیدا کرده صاحب قرانی که قران از مقارنه عهد
او شرف گیرد و اختر از موافقت طالعش سعود پذیرد و صاحب شوکتی که شوکت را از موافقت شان
او شکوهی دیگر است و دولت از مصاحبت موکبش بر آفتاب سایه گستر مظفری که ظفر از کمر
بستگان خدمت او نشست منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او ذره بدوستی او با آفتاب در
تلاش است و آفتاب معاذ الله از دشمنی او محتاج بال و پر خفاش از عهده شکر معدلتش مکر
انصاف بر ماه از کرکس و تظلم ظالم از مظلوم بدتر نتواند آمد و وصف مکرمتش را شکر عزیز زبان
ناطقه و ضعف قوه اندیشه بعهده نتواند گرفت **المؤلفه** شهنشاه جوانان الجوان بخت
که باشد زیب افسر زینت تخت چمن پیرای عیش کامرانی شه صاحبقران عباس ثانی جناب ثریا کلاه
کجکلاهان زمینش آسمان تاج شاهان بهار معدلت را نوبهار جهان مکرمت را رونق گلزار
غبار موکبش را در دیده کاران توانند بهار نوبهاران فروغش آفتاب نقشها و رنگ
شکوهش کرده جا بر آسمان تنگ بی شائبه تکلف توان گفت که بر پهلوی سلطنت چنین
صورتی فایض نگشته و ارکان جهانداری را باین تمامیت ترکیبی روی نداده و بر عناصر پادشاهی
مرکز مزاجی باین اعتدال تعلق نگرفته و ماده قابلیت عالم کبری مرکز مستعد چنین فعلیت
نبوده و هو الملک العادل و السلطان الباذل و الخاقان القاهر القادر ذو النصر و التائید و
البطش الشدید و اللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید ملک الملوک الدنیا
و سلطان السلاطین الجبابره مالک رقاب الامم و آخذ ازمة العالم السلطان بن السلطان و
الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثانی الصفوی الموسوی
الحسینی المرتضوی المصطفوی خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فضله و بره

واحسانا وشمل بنظمه شتات امور الانام ونظم بجمعه تفرق احوال الایام وملکه النصر علی
ملوک العصر من الطاغین المارقین من حوزة الدین المبین واوصل دولته الی القائم صلوات
الله علیه وعلی آبائه المعصومین ولو اعضه من دعا کردم وجبرئیل امین آمین گفت کین دعا بشنید
که فرض است بهر پیر وجوان وبالجمله چون این معنی در خاطر رسوخ یافت واین مضمون در ضمیر
استحکام پذیرفت واجب دانستم وفرض شناختم شکر این نعمت وسپاس چندین کرامت را که این نسخه
کرامی را موشح بنام نامی والقاب کرامی این پادشاه والاجاه کردانم واین کوهر فرد را بانه خزانه
عامره رسانم تا این نامه که از اعتبار مؤلف عاریست بنسبت مؤلف له اعتبار کیرد که بر مؤلفات
اولین وآخرین تفوق یافته آثار آنکه منتج دعای مستعد از کمال اندیشه ومحققان
حقیقت پیشه است از من قیامت بود وکار فرخنده اطوار واجع عاید کردد وچون اشاره
شد که علم ضروری خود شناسیست وخدا شناسیست وفرمان خدا شناسی واصول خمسه
دین عین همین شناختهاست چه توحید وعدل داخل در خدا شناسیست ونبوت وامامت داخل
در فرمان خدا شناسیست چه فرمان خدا را از شرع توان شناخت وشرع محتاج است باورنده
شرع که نبیست وحافظ شرع که امامست وعلم معاد داخل در خود شناسیست پس غرض از
این رساله منحصرست در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود وپیش از شروع در
غرض شنیدن سخنی چند مناسبست که ذکر آن در مقدمه کرده آید وغرض اصلی در این رساله
اکرچه کمال علمیست اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق وطریقه تصوف واشراق مشتمل است
نتوان کذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره کردن بان لهذا این رساله مرتب شد
بر مقدمه وسه مقاله وخاتمه مقدمه در اشاره بمرتبه وجود انسان واختصاص
وی بتشریف تکلیف الهی ونمودن راه خدا وتقسیم آن براه ظاهر وباطن

باطن و سبب اختلاف علماء و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت
و اینها در سه مطلب بیان خواهند شد مطلب اول در اشاره بمرتبهٔ وجود انسان
و سبب اختصاص او بتشریف تکلیف الٰهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی
که از جنس جواهر اجسام محسوس خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سایر موجودات جسمانیه حاصل
نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی در این انواع بیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر
انسان از جنس جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن
بقلیلی که کثیر بودی تفاوت وی با اینها از جنس تفاوت یکی از انواع بودی با سایر آن انواع مثلاً
از جنس تفاوت فرس بودی با حمار یا تفاوت نخل با بید یا تفاوت لعل با سنگ یا از جنس تفاوت
حیوان با نبات و نبات با جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان با سایر موجودات نه از مقوله
تفاوتهای مذکورات بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بسبیل
تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانچه در مجازات متعارف است و این بیانی که نموده شد
اگرچه در نفس الامر نه دقتی که فهم آن موقوف بر غرض علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن
مستقیم که تأمل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مذکوره نماید این معنی بر او نیک روشن خواهد شد
و این جوهر که انسان بدان مختص است محسوس نیست با عراض و کیفیات بلکه معقول است بخواص و آثار
در عرف شرع از آن بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود ازین بیان که کردیم
اثبات تجرد این جوهر نیست چه بیان تجرد شرا موضع دیگر خواهند نمود بلکه مقصود اثبات مباینت
او است با سایر جواهر محسوس و اثر مختص باین جوهر که هیچ یک از جواهر محسوس با او در این
شریک نیست بر دو نوع است یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بدان وسیله بر اشناسائی
خدای تعالی حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شائبه شهوت

وغضب و سایر اغراض زائده تواند بود و بدین جهت عمل برضاة الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد میسر تواند بود و بیان این مجمل آنکه انسان را دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج باشد بالتی از آلات بدن چون دیدن و شنیدن و چشیدن و بوئیدن و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات وی را حواس گویند و خیال و وهم نیز از این نوع باشند چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوس و وهم اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این ادراک در موضع دیگر خواهد آمد انشاء الله تعالی و نوع دوم ادراک کلی که از این نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک را تعقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه در این نوع ادراک بذات خود حاصل شود از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق نگیرد جز بذوات مجرده و مفهومات کلیه و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز منقسم شود باراده عقلی که ناشی از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم یا تخیل باشد هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فائده در آن حاصل نشود اراده آن عقلی محض باشد و مرضات الهی همه چنین باشند و تواند بود که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجهی دیگر و این هر دو اثر مختص بودن بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی گشت بتکلیف الهی و قبول تکلیف الهی چه هیچ موجودی اگر در جنس جوهر با جوهر مختص بانسان مباین باشد معرفت الهی و عمل بر وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون جماد و نبات این معنی در وی ظاهر است و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت و بندگی خدا باشد چه خدا بحس در نیاید و صدور اخلاص جز باراده عقلی ممکن نبود لیکن ملائکه ایشان را عبادت طبیعی باشد که هیچ وجودی از آن خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف

این راه سیر نتوان کرد بلکه بفضل او امیدوار باید بود و او بعنایت خویش این راه را بر بندگان کشاده و انبیا را بنمودن این راه فرستاده و چون راه نموده شد این راه نموده خود باید رفت

با آنکه خود می باید رفت او نبرد نمیتوان رفت و بباید دانست که آدمی را بخدا یتعالی دو راه هست یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهی است که از او بخدا توان رسید

و راه ظاهر راهی است که با و خلق را توان دانست و این دانستن راه بسیار راست تا بر سیدن و اینکه اشاره بصعوبت آن شد راه باطنست و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر

اسلامیست و استدلال مقدور هر عاقلیست که بی تأثیر اتباع دو راه استدلال مقدم است بر راه سلوک چه تا کسی نداند که ضرر هست طلب راهی که بمنزل بر نتواند کرد و بعثت انبیا برای ارشاد

راه ظاهر و استدلال نیست باین معنی که یافتن این راه موقوف بر بودن پیغمبر باشد که اگر پیغمبر نباشد در ورطه الزام افتد چه تصدیق بپیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خداست

بلکه کار پیغمبران در هدایت این راه از باب بیدار کردن خفتگانست که خفته صحیح البصر را بیدار کنند و لا محاله بیصر خود اشیا را به بیند آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده

از بیدار کردن دخلی ندارد تا شده باشد و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را از دور چه بیند

بیدار شدن البته موقوف به بیدار کردن دیگری نیست کار مرد نادر و خواب غفلت اند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران را این راه همین باشد که همه را

از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآمده و ابکار بر نهند خدا را بیقین توانند شناخت

و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسد بسبب آن باشد که عقل بکار نبرده باشد مثل کسیکه از خواب بیدار شود چشم باز نکند تا اشیا را به بیند و همین سبب انان

امان که بعد از بعثت انبیا و پیدا کردن انبیا مر ایشان را ایمان نیاورده اند حق تعالی
ایشان را در کتاب مجید اهل جحود و عناد خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را نداند و گوید
نمیدانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را به بیند و گوید چیزی نیست لا محاله
معاند باشند لهذا از ایشان در قرآن مجید به سبیل تعجب چندین موضع میفرماید
أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ و امثال آن پس اگر عقل
انسان در سلوک راه ظاهر در استدلال از آثار بموثر استقلال نداشتی چندین تعجب
مستبعد بودی و بباید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگر اند چه سالک را
استدلال اثبات اشیا کند مرتبه مرتبه تا منتهی شود باثبات سببی که او را هیچ سبب
نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که هر اثر را موثری باشد و در آن موثر چون
آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز موثر دیگر باشد و علی هذا القیاس تا منتهی شود
باثبات موثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه مرتبه
نفی کند تا بموجود باقی رسد که فنا را در او راه نبود مثلا سالک چون بدلیل دانسته
باشد که ملک و خالق اشیا آن باید که در او هیچ نقص و حاجت نباشد و بالجمله آثار معلولیت
نباشد پس هر چه در آن اثر نقص و حاجت بیند نفی آن کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص
در او نبود و بعد از آن از او نظر باز نتواند داشت و بالطبع با هر چه او را از ملاحظه آن
کامل باز دارد دشمن بود و همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهده
مستغرق باشد و از لذت بملتذ که عین خود باشد نپردازد تا بغیر چه رسد و این
باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی گویند و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة
العین انبیا و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را

وعلى هذا يحمل حكاية الخليل عليه سلام الله الملك الجليل حيث نفى كل ما رأى فيه نقصا وقصورا وافولا ونزولا ثم توجه الى جنابه تعالى وقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين

از تو با مصلحت خویش نپردازم
که تا النسکی زخود بگردم که
تو دید

بایر لذات دعوت کنند و باین مرتبه عظمی سیاستی ...

این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب فطرت نیز اگرچه بجهتی مائل بکمال است اما
از جهات کثیره مبتلا بشر و نقصان است که مقتضای شهوت و غضب داعی بر آنست و
این داعیان نقص ویرا نگذارند که بصوب کمال پرواز ده تا بطلب آن چه رسد پس اگر
سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را قهرا جبرا باین راه نراند کسی بفکر این راه
نیفتادی چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیا است و احکام کلیه آن اما معرفت
خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز ویرا بالخاصیه بخدا نزدیک کند و کدام چیز
او را از خدا دور اندازد مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد
ارسال انبیا که بعضی از اشیا را واجب و مندوب گردانند و از اشیائی باشند
که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از
غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه کنند و از اشیائی باشند که موجب
استغراق یا زیادتی استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب
حقیقی باشند و در جمیع افعال الخیر قربت محض و اخلاص مجرد را شرط گردانند
که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را
نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباح هم نباشد که بوجهی از وجوه
قصد قربت و اخلاص در ان نرود و چون سالک طالب در مجاری احوال و افعال
خود این شیوه سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد بتخصیص نیت که ...
و غرض این اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه
که در عرف شرع قلب عبارت از آنست و اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن و مرتبه

برزخیت که توسط بین العالمین است و نیز ثابت و حکم عالم حسی بنا بر غلبه طبیعت
بر او غالب هر آینه از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات حسیه متخلی شده
بصور حقایق اشیاء که متاع تصورات مفهومات از نظر تو لا استدلال کسب شود و سفر
راه ظاهری و سرمایه تجارت و بازار سیر باطنی تو متحلی گردد و صورت هر یک از ان
حقایق در آینه جمال با کمال کامل حقیقی گردیده خوض لجه وصول بعرف عرفا گرداند تولای از
کوثر در شرع عبارت از انست بوی هدی و ماند و سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که
آیه ما اخفی لهم من قرة اعین و حدیث ما لا عین رات و لا اذن سمعت ترجمه
آنست گسترده شود و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت در این معانی
نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر دو قسم است راه ظاهر و راه باطن
و راه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده و بسعی خود از او پیدا کرده و سلوک در او
نماید و راه باطن راهیست که خدای تعالی نماینده آنست و انبیا را بهدایت آن فرستاده
و یافتن راه چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک آن بنوعی که بمنزل حقیقی رساند
موقوف است بر یافتن راه ظاهر و سلوک آن بنهجی که شرط سلوک آنست پس بنا بر این
غرض ما در این رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادله
عقلیه بطریقی که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت وقوف
بر اصطلاحات علما تحصیل اطمینان عظیم بر اصول معارف تواند نمود و از ربقه تقلید
بیرون تواند آمد مطلب سیم از مقدمه در ذکر اختلاف علماء و بیان
غرض و فایده از علم کلام و حکمت بدانکه جنس اختلاف علما در معارف
الهی منحصر در متکلمین و حکمیین است و اختلاف متکلمین در معتزلیه و اشعریه اما

[illegible]

فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین جزاء بما کانوا یعملون
فی الحدیث القدسی اعددت لعبادی الصالحین ما لا عین رات و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر

وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله

طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک راه ظاهر
و طریقه نظر و استدلالست و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت
انها حصول علمست و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریقه سلوک باطن
مسبوقست بر سلوک ظاهر پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از
استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله ای استکمال طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علما
و خواه بدون آن ادعای تصوف صیادی و دام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف
و لغز صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنویست و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از همه
غیر او و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه و بصره اشاره بدان مرتبه است
و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارتست از آن منزلت و مکاشفات علیه
که صوفیه مدعی آنند نه مراد حصول علم نظری است بی حاجت دلیل و برهان بسبب انکه
حصول نظری بی حد وسط محالست چنانچه بیاید بلکه مراد مشاهده نتیجه برهانست
مجرد از غشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه هرچند آمیخته
تر بود با شهوت و غضب سایر قوای جسمانیه ادراک عقل مر معقولات را مشوب تر باشد
بپرده های وهم و خیال و هرچند معتاد تر شود بترک عادات و رسوم و مجرد تر از آمیزش
محسوس و موهوم مشاهده عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل
غیر ناقص که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبادات بود معلوم او
هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع
و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتواند بود
پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوفه بعوارض جزئیه شبیه باشد

وان الی ربک المنتهی یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة [illegible]

فی الحدیث القدسی ما تقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضته علیه وانه لیتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ولسانه الذی ینطق به ویده الذی یبطش بها ان دعانی اجبته وان سألنی اعطیته

چون خدا از خود سؤال و کد کند
پس سؤال خویش را چون رد کند

علم التصوف علم لیس یعرفه
الا اخو فطنة بالحق معروف

[illegible]

پیش چشمت داشتی شیشه کبود
لاجرم عالم کبودت می نمود

بتحصیل مفهوم ما ترا قدوه داشته اند وسلوک راه باطن وطلب وصول حقیقی را
که غرض اصلی همان است ضایع ومهمل گذاشته اند ومذمت مشائی ومتکلم فراش
وصول در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر وتحقیق طریقه همان نکرده قدم در
سلوک راه باطن گذارند ودر حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند چه کمال
حقیقی در آن است که ظاهر وباطن است اما ترک باطن واکتفا بظاهر تقصیر وغرور است
وسیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال وقصور ومشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت دانند
وحکمت را منقسم دارند بطریقه اشراق وطریقه مشاء وتصوف نیز طریقه علی حده
از طرق تحصیل معارف شمارند وتحقیق آنست که حکمت مشاء در برابر علم کلام باشد و
طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف وآن هر دو در سلوک راه ظاهر باشد واین هر دو
در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق بین کلام وحکمت آنست که چون
دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی وسایر مسایل عقلیه استقلال
تام حاصل است وتوقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه
واحکام یقینیه برای اعیان موجودات بنهجی که موافق نفس الامر بوده باشد از راه اثبات
دلایل وبراهین عقلیه صرفه که منتهی شود ببدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن
توقف وایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل
را در آن مدخلی بود وتاثیری باشد طریقه حکما بود وعلم حاصل شده باین طریق
در اصطلاح علما علم حکمت گویند ولا محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت
شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق است اما این موافقت را در اثبات مسائل
حکمیه مدخلیتی نباشد وثبوت وی موقوف بر آن نبود واگر احیانا مخالفتی میان

میان مسئله حکمی که برهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده
شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی بود که قابل تاویل نباشد و آن مسئله
عقلی از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف بود از وقوع خللی در
طریق ثبوت آن مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت
شریعت نیست صاحب حق نکند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود
حکم بوقوع خللی در طریق آن مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع عقول در آن بعد
اما بنا حکم بر حقیقت آن روا نبود و اگر نه سد باب اثبات شرع لازم آید مثال اول
مسئله قدم زمانی عالم که نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست پس اتفاق
عقول در آن جایز بود و مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات که نقیض وی کلا محال موقوف
علیه ثبوت نبوت است پس اتفاق علما در آن روا نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت
واما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام
قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلائلی که مؤلف
باشد از مقدمات مسلمه مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات
و خواه نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود نه در موضوع و نه در دلائل و
نه در فائده چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلائل آن مرکب از یقینیات
منتهی ببدیهیات باشد خواه مسلم و مشهور باشد خواه نه و فائده اش حصول
معرفت و کمال قوت نظری باشد نه محافظت وضعی و ظاهر است که این صناعت از طرق
تحصیل معرفت نمی تواند بود و قدمای اهل اسلام را حاجت باین صناعت از دو جهت
بود یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع

و این حاجت شامل عامه اهل اسلام است و دیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق
اهل اسلام بخصوص و محافظت اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام و این نسبت
بهر فرقه لا محاله مختلف شود و اینکه گفتیم در مبدا حدوث کلام بود در میان اهل اسلام و رفته
رفته در کلام افزودند و بمجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر و تقریر
ادله بر اصول و قواعد دینیه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه
گذاشتند و از طریق مستقیمه کمل صحابه و تابعین که تامل و تفکر و رجوع بعلماء آل
صحابه و ائمه تابعین بود دست بر داشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معارف شمردند بلکه
طریقه تحصیل را منحصر در این کردند و این اندیشه ایست از صحت و استقامت بسیار دور چه
اعتماد بر شهرت و تسلیم در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض
بلا امتیاز دیگر و از فتنه ضلالت دورتر و این طریقه در اسلام بجهت آن شیوع
یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد و محافظت بلاد اختیار نموده
ضایع و مهمل گذاشته نصرت و پیروی خلفای جور و ائمه ضلال نمودند و آن سلاطین جابر
بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند بتربیت این طبقه علما آن
که در حقیقت جهال و ارباب ضلالند و بحمایت ایشان این طریقه مسلم اهل اسلام
گشت و این کلام متاخرین است و این صناعی است که قسیم حکمت است و با حکمت در موضوع
و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام متاخرین
گفته اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید احتراز نموده اند
از حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه میان اهل
شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات باشند

باشند پس اگر بحسب اتفاق یقین باشد آنرا از این حیثیت بکار برند و الا ظنیات را
در مسائل علمیه معتبر ندانند و جماعت کثیری از جهال بصورت علما بر آمده اند و از این
قید غلط کرده اند و یا دانسته بر ساده لوحان مغلطه نموده اند که در مفهوم حکمت
مخالفت قوانین شرع معتبر است و باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج
یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن قید چیست و نیز روشن شد که طریقه عقلیه در
معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در طریقه برهان است و بنای دلایل بر مقدمات
یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از اینکه بعضی حکما در بعضی از مسائل
خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلکه جماعتی که تعصب اشخاص معینین
مشهورین بحکمت کشند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان
منقول شده حق دانند البته جماعت مذموم باشند کسی که بتقلید راضی شود چرا
تقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص که از اهل
استعداد نبود و تصور کمال حقیقی نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را
منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصور در پیروی ایشان داشتن محض ضلالت
و صرف شقاوتست بلکه متتبع در طریقه تحصیل معارف محض برهان و مجرد حیثیت یقینیات است
نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتقاد در
علمیات بر نظر صحیح باید کرد و اعتقاد در عملیات بر شرع بعد تحقیق باید داشت و اگر مستعد
کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی را از دست نباید گذاشت

ذکر سبب حدوث علم کلام و جدال و پیدا شدن اشعریت و اعتزال

از زمان بدو ظهور اسلام تا آخر زمان حضرت امیر المؤمنین علی ع مقرر بود که صحابه و تابعین

در معارف الهی و سایر مسائل دینی گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تا
در افاده و استفاضه علوم خوض نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله
بنابر آنچه که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات نفس و آفاق عرضه دینیا
مدار عقلا و مستعد از اهل اسلام بر تامل و نظر بود و در سوانح مشکلات
مقربان مسند رسالت را رجوع باستکشاف از زبان وافی بیان آنحضرت و سایر مردم را
استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت مقدور و میسر میگشت و همچنین از بعد از
زمان حضرت رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر المؤمنین
و عوام را از خدمت خواص مقربین بوده و مسلمانان ممنوع بودند از گفتگو کردن
در امور دینی و مجادله نمودن در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر زمان از رجوع از
خلافت و اما متظاهر بنابر مصلحتی که مبدا انست و مامور بان بود ممنوع بود اما در
امور دینی و مسائل علمی مسلمین نداشت که احدی را یارای مخالفت صریح تواند بود و بعد از
زمان حضرت امیر المؤمنین ع طغیان ارباب عدوان بنوعی بالا نگرفت که علمای اهل بیت
پیغمبر ص را که اوصیا آنسرور بودند میسر شود اظهار علوم دین کردن و اجرای
احکام شرع مبین نمودن ط بدین سبب عوام الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش
مسائل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نیکبختان شیعه که مستسعد بمعرفت ائمه
دین و موفق بملازمت علماء طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و اهل و مال
برگزیده و کمر اطاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد صاف و بسته در خفیه تحقیق علوم
دینیه نمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغوای طغیان ائمه جور و اقتضای هوای
نفس اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها و رایهای نا آزموده نا رسنده منطقی

ط لما جرى
بعد الرسول ما جرى
والجأ الابليس اهل
التدليس والتلبيس والعوام
الذين هم كالانعام كثروا
العلي الحكيم وجحدوا بالآيات
والقرآن العظيم تمسكوا
بذلك سنن الى ان
خفي الكتاب المبين
وظهر
الننا
ظل
بصورة
اليقين ثم
تناول الامر الى ان
تقمص الخلافة بنو امية
الفاسقون الفاجرون
الكافرون قاتلوا احفاد النبي
صلى الله عليه و آله و اولاد المرتضى
ثم تلقفها بنو العباس
الناسون سر الخناس
الذي يوسوس في
صدور الناس
من قتلوا
اسباط
النبي واشبال الولي وكان
العلماء في هذه الايام قد اشرفوا
على الانهدام والعلماء خوفا
من جور الخلفاء ومكثوا
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بمنطق ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل
معارف اگرچه نظر بنیت عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط
بشرایط و موقوف بقوانین و ضوابطی چند است که حکمای سلف بارشاد انبیا ما قبل
و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند و در استکمال آن سعیها بلیغ بظهور رسانیده و بدین
آن دریافت حق و اصابت صواب نهایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق
رجوع برایهای ناصواب خود نموده اند از هر گوشه ناقص بصیرت کاملی سر بر آورده
در اضلال اهل اسلام فتنه گوساله سامری شیوع تمام یافت و اعظم ایشان حسن بصری
بود که در مسجد بصره بر امر دینی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخته رایت اضلال بر
افراخت و در مجلس او گفتگو و جدال در مسائل دین برپا شد و تلامذه و شاگردان
جمع آورده و اختلاف در میان ایشان بهم رسید و نخستین کسی که از تلامذه او گمراه گشت
واصل بن عطا بود که در مسئله از مسائل رای او را مرجوع داشته خلاف آن
در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه گرفته
صحبت او اعتزال جست و در پیش ستونی از ستونهای مسجد که در برابر معرکه استاد
آراسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر دور او گرد آمده هنگامه اختلاف
گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا
متعارف شد و از گفتن به نوشتن رسید و به تدوین انجامید و مدار درس و مباحثه کتب
مؤلفه شایع شد و اصول و قوانین موضوع شد و فن خاص حاصل از این گفتگوها
مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزلی شدند
و این جماعت ترتیبهای عقلی نموده آیات و احادیثی که مضمونش بحسب ظاهر موافق آرا

وعقول ایشان نمیتوانند رسید بنا و بل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت مینمودند و طایفه
مخالف ایشان ظاهر اینها را بر صرفه که منطوق بود بتمسک بحفظ ظاهر حجت منع تاویل آن
مینمودند و تاویل و رای معتزله را بدعت در دین میدانستند و ایشان را مبتدع میدانستند
و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت میداشتند و دلیل بر ضلالت و
گمراهی ایشان همین بس است که ایشان در مسائل فرعی که شرعی محض است رای و قیاس
عقل را معتبر نمیدانند و در اصول دین که عقلی محض است رای عقول را اعتبار نمیکنند
تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند و این بسبب آن
بود که سد ابواب تاویل علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی
و امثال آن و حدیث رؤیت و نظایر آن را بر ظاهر حمل کرده از یکی تجسیم و از دیگری
تشبیه تولد نمود و این جماعت در بدایت حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تایید آن
بادله و قیاسات جلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا
می‌نمودند تا زمان ابی الحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابی علی جبائی که از علمای
معتزله است و قوت عظیم او را از ممارست علم کلام و جدال پیدا شده او را نیز در مسئله
از مسائل با استاد خود مخالفت ناشی شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال
نموده طریقه اهل سنت و جماعت اختیار نموده در تقریر مقاصد آنجماعت که بغایت بی
رونق بود سعی بلیغ بجا آورده بازاء هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعده
وضع کرده و این جماعت بعد از او باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند
چون خود ظاهریت بر اکثر طباع غالبست مطالب ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط
نظریه مندرج شد و خلفای ائمه جور نیز در اغلب بنا بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق

مصالح آنان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریت در میان اهل اسلام
شیوع تمام یافت و اکثر علما اشعری بر آمدند اما قواعد اعتزال بنا بر اینکه مبنا بر اصول
عقلیه است اکثر بر قوالب حق نزدیکتر و بصواب نزدیکتر است اگرچه دلایل ایشان
جدلی و قیاسات ایشان غیر برهانیست و سببش اینکه ایشان از مطالعه کتب فلاسفه که بعضی
خلفاء از عربی بعربی نقل شده بود اتفاق افتاد و مطالب آنرا بتخصیص در علوم الهیه
موافق رای خود یافتند و از برای همین آنکه مقدمات بنا بر علم مسلمات یا علم شهرت در میان اهل
اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل مبتنیه بر مسلمات و
مشهورات تقریر نمودند هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه قدرت تمام و قوتی
مالا کلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر اینمعنی مطلع شده بنا بر آنکه هر چه
در صدر اسلام معمول نبود بدعت دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را
محظور و حرام شمرده اند و بسبب آنجا عمدت حکمت در میان اهل اسلام بنوعی
شیوع یافت که عاقبت بعلمای معتزله نیز سرایت نموده بالجمله تدین بعد از در حکمت
اسلام از اشاعره ناشی شد و اگر نه حکمت در اسلام فی الحقیقة بغیر اساس شریعت و
اسرار قرآن و حدیث نیست توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم
اطلاع است بر حقیقت هر دو میتواند بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف این
رساله مفهوم ارباب انصاف گردد بتوفیق الله تعالی **ذکر کلام و جدل و اصول
و فرق او از حکمت** از سخنان گذشته مفهوم شد که کلام مشهور که مهم
اشعریت و اعتزال است بسبب بنای آن بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتبر
و موصل بصواب نیست و طریقه حکمت که موصل بصوابست چون مبنی بر تحقیق و تدقیق

بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات
موهومه و امور نفس الامریه و اعتباریات محض است مقدور و میسور اکثر مردم
نیست بلکه اینها از مخصوص اخص خواص است پس واجب شد در حکمت الهی وضع
طریقه دیگر که تمسک بآن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است یعنی تصویر
حقایق معقوله بصور اعیان محسوس و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله جزئیه
و این طریقه انبیا و اوصیا انبیا است بتعلیم الهی مر عامه مردم را و طریقه حکمت طریقه
حکمای محققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین نظر را
توانند فهمید اما جمیع معانی را بتمثیل نتوانند کرد و اگر در بعضی تمثیل توانند کرد تمثیل
و هر حکیمی تمثیل و حجت نتواند شد برای دیگری بلکه تمثیل با مقصد معجزه که تصدیق
الهی است نباشد چنانچه در انبیا یا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانچه در اوصیا بطریق
نص انبیا آن تمثیل و حجت بر دیگری نشود پس مقدمه که فرا گرفته شود از معصوم
بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده یقین می
کند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین تواند کرد
باین طریق که این مقدمه گفته معصوم است و هرچه گفته معصوم است حق است پس این مقدمه حق
باشد اما ثبوت مقدمه از معصوم باید که یقینی باشد و این وقتی تواند بود که وجود معصوم
در هر زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم موجود بود ممکن بود
یقین در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود اما اگر موجود نبود و وجود او در زمان پیش
کافی نتواند بود چه ثبوت مقدمه از تقلید ممکن نبود مگر بطریق تواتر و حصول تواتر
مقدمه کسی نتواند بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود و الا طریق دیگر در ثبوت
وی نتواند بود پس این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم کلام

کلام مؤدی بصواب باشد و مشارک بود با طریقه حکمت در افادهٔ یقین و فرق همین
باشد که طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی و این طریقه
قدمای متکلمین امامیه مثل هشام بن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که از ایشان ماخوذ باشد ممدوح است و غیر آن مذموم و مراد
ازین کلام است که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد ازین شروع در مقاصد رساله
کرده شود بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که درین رساله سه مقاله است **مقاله اولی در علم**
خودشناسی چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد
و دیگری روح که نفس ناطقه بود پس مقصود ازین مقاله در دو باب بیان کرده شود ان شاء الله
تعالی **باب اول از مقاله اولی در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال**
وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه
و آنچه متعلق بدین مطالب باشد که در عرض این رساله نافع یا
ضروری بود و مجموع آن در فصول متعدده مبین شود **فصل اول در**
بیان معنی علم و ادراک و امثال آن چون این رساله در شناختن چیزها است
پس نخست شناختن را باید شناخت بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفة
و علم و ادراک در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شوند و گاه هر یک بمعنی جداگانه اما نزد
ثابتند بهم و هر گاه بیک معنی اطلاق شوند بآن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آینه
ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای اشیا در او حاصل تواند شد
و مراد از صورت چیز آن باشد نقشی که بعینه آن شی نباشد اما موافق آن شی باشد چون صورت
شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود بلکه

و معنی پنج

موافقت در حقیقت و ذات معتبر بود پس نزد ایشان تمثیل بصورت آینه وصورت دیوار

بر سبیل توضیح بود نه بر سبیل تحقیق چه صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرسیت

موافق نبود بلکه در ظاهر موافق بود و صورت اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت

موافق بود نه تنها در ظاهر و دلیل بر اینکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست

که چیزهائی که از ما غایب بود و در باطن ما در نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حال

عین اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل

باشد و دلیل بر اینکه صورت اشیا بحقیقت اشیا در ذهن حاصل میشود نه تنها بحسب ظاهر

اینست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن نشدی کنه و حقیقت

معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ما هست مثلا ما را

یقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی و امثال آنها همین است

که معلوم ماست و غیر از احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید قابل تخاطب نباشد

بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص بهر یک آنست که گاه باشد که شناختن

و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانستن و علم گویند

و دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق خدا شناسی شناخت و معرفت گویند و دانستن

و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دوم معلوم

شده این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفت گویند و علم و دانستن اعم از این

اطلاق کنند و باین معنی است که خدایتعالی را عالم گویند و عارف نگویند اما معنی مختص

بادراک آنست که گاه باشد که ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند

مقابل آن دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاقست که

تصور و تصدیق

که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل
و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بر معنی اعم اطلاق کنند
اما عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسان
از سایر حیوانات است و مراد ما درین فصل بیان احوال مفهوم اعم است که مشترک است در
علم و معرفت و ادراک یعنی صورت حاصله در ذهن پس گوئیم علم بر دو قسم آید اگر
چیزیست که آنچیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی دیگر چنانچه زید نویسنده است
چه نویسندگی را ثابت کرده ایم برای زید یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر
چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کرده ایم از زید پس صورت آن حکم را تصدیق
خوانند و اگر صورت غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی
انسان بی آنکه چیزی برای او اثبات کنیم یا از او نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند
و علم بمعنی اعم خواهند و درین هنگام تصور مقابل تصدیق را تصور ساذج گویند
و تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که
منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میان ایشان که
نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کتابت یا بسلب آن نتوان کرد و
ازینجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است و حق آنست
که تصورات شرط تصدیق اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود
بنظری و بدیهی چه اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی دیگر
سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب بود از ذهن تا از آن صورت ذهن منتقل
شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول

مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق باینکه موجود محتاج بموجد است
بر تصدیق باینکه آن موجود ممکنست این قسم علم را نظری و کسبی گویند و معنی نظر
و کسب که فکر است نیز گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن ذهن را باشد مر آن تصورات
علمی موقوف علیه را که آنرا واسطه و وسط نیز گویند بجهت حاصل شدن تصورات
علمی موقوف اعنی علم مطلوب اگر حصول علم موقوف بحصول تصورات علمی دیگر
نباشد آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه همچنانکه محتاج بتصورات علمی سابق که
وسط باشد نیست محتاج بچیزدیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن
وانرا اولی گویند مثل الکل اعظم من الجزء و مثل النفی والاثبات لا یجتمعان ولا یرتفعان
و خواه محتاج بچیزدیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم
بخواص ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون
تصور حرارت و برودت و تصدیق النار حارة والشمس طالعة و اگر محتاج بسماع از جماعتی
باشد که از کثرت عقل تجویز کذب ایشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه
و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه اما آن واسطه غایب
نباشد از ذهن چون حکم باینکه اثنین زوج است که موقوفست بر انقسام بمتساویین
که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و این قسم را قضایاء قیاساتها معها گویند
و گاه باشد که موقوف بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بتعقلی چون تجربه و مشاهده
و سماع نیز نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند و این
قسم را حدسیات خوانند مثالش نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع
قمر با شمس در وقت غایب بعد که هر دو در دو جانب متقابل از رائی واقع باشند تمام

معنی نظر و کشف

تمام نورانی نماید و چون در غایت قرب که هردو باهم در یک جانب از رائی به سمت هم واقع شوند
اصلا نماید و در ما بین وضعین بتدریج نمایان شود تا بغایت رسد صاحب قوه حدس جزم
نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و بسیار هم باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید
و بنابر فقدان قوت حدس جزم مذکور او را حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر
گفتیم معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقول است بجهت حصول مجهول و ظاهر است که
ملاحظه شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر است پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند
بوجهی و بعد از آن متوجه شود بسوی معلوماتی که در ذهن حاصل بوده باشد تا از آنها
وسط را یعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب باشد پیدا کرده تا ذهن و بر انتقال کند
از آن وسط بسوی مطلوب و حال آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط
و دویم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت
پیدا کردن وسط کند وسط دفعة ملحوظ ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید پس
احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را
مخصوص دارند بآنچه مجموع حرکتین در او لازم باشد و این قسم را حدس خوانند پس حدس
باین معنی که قسیم فکر است که قسم از نظر است غیر حدسی است که قسیم آن است و چون حصول اوسط
دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل لزوم و از شنش هست که غایب باشد از ذهن پس
منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع از نظر را باشد که اهل خلوت و عزلت آنرا
کشف نام نهند و عامه اینطایفه مقابل نظر شمارند چون وقت ریاضت و خلوت بر وجه صحیح
باشد و ذهن خالی باشد از صور محسوسه و موهومه مرآت معقولات نفس اکثر پیش او حاضر
باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسبه آن بر سبیل دفعه یا بادنی توجهی بود

دهد و در پیدا کردن مناسبات و جهتی نباشد و فکر و اندیشه بسیار نباید و حصول مطلوب
بآسانی دست دهد و تواند بود که تا پیدا کردن عالم غیر مرتاض مقدمه او مقدمات مطلوبی
را صاحب خلوت تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که
حصول مقدمات مرتبه بی آنکه کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد و از آنجا نتیجه
علمی که لازم آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب او بوده
باشد و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد این قسم از نظر را الهام خوانند و چون علم دانستن
اشیاست و اشیا یا ذواتند و آنچه بمنزله ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات و این
علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است
باحوال و صفات و مراد از آنچه بمنزله ذات باشد آنست که گاه باشد که مفهومی
حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد
و در این وقت آن حال آلت ملاحظه آن چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم
الثبوت نباشد برای ملحوظ بآن حال تواند کرد پس حال او بمنزله ذات باشد که
اثبات صفتی برای او کنند و مثالش انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال
چنانکه گوییم انسان کاتبست و تواند بود که انسان بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و
حال دیگر برای او اثبات کنیم چنانکه گویی که کاتب شاعر است و مراد آن نباشد که
که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب
شاعر است پس هرگاه که شیء معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی از احوال او
آن شیء معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه بود
و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شیء در ذهن حاصل

کلیات خمس

شود آن صورت را باین اعتبار که مطابق اشیا است علم گویند و آن شی را باین اعتبار که
صورتی و در ذهن در آمده موجود عینی گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن
صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند و باین
اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چون مفهوم که صورت مطابق شیء
است معتبر باعتبار آن شیء است که مطابق اوست پس اگر مطابقه او با شیء واحد بعینه
باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم را جزئی خوانند چون
مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن کثیر را افراد وی خوانند
چون مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی با افراد
با تمام حقیقت مطلقه افراد باشد باین معنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود
که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه تفاوت در میان افراد بامور خارجیه از حقیقت
باشد آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس بافراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه
باشد نه مطلقه باین معنی که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد تا با
افراد چیزی داخل نباشد که آن چیز داخل در حقیقت این کلی نبود آن کلی را جنس خوانند چون
حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار و غیر آن که هیچ جزوی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک
میان افراد نیست بلکه هر جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر یک است چون ناطق
که مختص است با انسان و صاهل که مختص است با فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که
جنس نام اوست لا محاله بعض حقیقت مطلقه افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت
مطلقه است خواه مختص بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما
جزء حقیقت مشترکه باشد نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس پس این هر دو قسم را که جزء

حقیقت مختصه و جزو حقیقت مشترکه باشد فصل خوانند و اول را فصل قریب و دوم را
فصل بعید خوانند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه
خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقت بود آنرا خاصه خوانند چون
مفهوم کاتب قیاس با فراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار باشد عرض عام گویند
چون مفهوم ماشی قیاس با فراد حیوان و کلیات خمس عبارت از این اقسام باشد و
هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم اخیر را عرضی گویند و ذاتی شیء لامحاله
جایز الانفکاک از آن شیء نباشد بخلاف عرضی پس اگر جایز الانفکاک باشد آن عرضی را
عارض و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول صفت کتابت مر انسان را
و مثال ثانی قدرت بر آموختن کتابت مر انسان تام الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید
باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را نیز جنس تواند بود و جنس جنس شیء جنس آن
شیء باشد اما بعید همچنین بعد را نیز مراتب باشد بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی
که از او جنس نبود و آنرا جنس الاجناس خوانند و هر کلی که در تحت جنسی بود نوع بود بنسبت
بوی و او را نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند
و این جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس در تحت او نوعی
نبود و آنرا نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب اجناس را تصاعد و
ترتیب انواع را تنازل نامند و چون مجهول تصور باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق
نتوان کرد و اگر تصدیق باشد از راه تصور حاصل نتوان کرد چه تصور و تصدیق در حقیقت
مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی وسیله معرفت دیگری شود بلکه
تحصیل تصدیق را از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور را از تصور و معلوم تصوری که از او مجهول

مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که از او مجهول
تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی باشد علم بآن از راه
تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی باشد هر آینه مجهول نباشد و اگر بصورت جزئی
دیگر باشد البته مخالف و مباین او بود و بر او صادق نباید و از مباین شیء شیء را نتوان
دانست و اگر بصورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و
اگر بر آن جزئی صادق باشد لا محاله بر جزئی دیگر نیز صادق باشد چه کلی البته مشترک میان
کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن مجهول جزئی منحصر باشد
در مشاهده و احساس و اگر مجهول تصوری کلی باشد علم بآن کلی یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد
و صادق و مختص بآن حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه وی
نتوان بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتواند بود
چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نیز نتواند بود لهذه العلة بلکه جزء مختص
باید یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه یا جزء مختص یا با عرضی مختص پس معرّف
شیء یا مرکب بود از جنس و فصل یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد بلکه فصل قریب باشد
و بس و یا خاصه باشد و بس و تعریف اگر بفصل قریب باشد آن تعریف را حد خوانند پس
اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد
رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص و چون تصدیق را تعبیر کنند
آن تعبیر را قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع و دال بر منسوب را
محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضرور نیست پس اگر موجود باشد
قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد

قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب و زید لیس بکاتب و اگر
حکم معلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون مثالهای مذکوره و
اگر حکم معلق باشد شرطیه گویند مثال ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و این
موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه باشد و در
قضیه شرطیه جزء اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزء ثانی را که معلق است تالی
خوانند و شرطیه متصله باشد و منفصله متصله آنست که حکم باتصال یا سلب
اتصال میان دو نسبت کنند چون دو مثال مذکور و منفصله آن بود که حکم
بمنافات یا بسلب منافات میان دو نسبت کنند مثال موجبه العدد اما زوج و اما فرد
و سالبه لیس العدد اما زوج و اما منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم
و تالی بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هرکدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی
پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول
بودن در حکم چه تصورات ثلثه در حقیقت تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول
برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت
برای موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب یا معلوم السلب باشد از موضوع و لازم محمول مطلوب
چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای شیء لازم نیز البته ثابت باشد و هرگاه لازم مسلوب باشد
از شیء ملزوم نیز مسلوب بود مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت
حدوث برای عالم شود پس چون تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت
حدوث نیز لازم آید و هرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود
بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم

اشکال اربعه

عالم حاصل شود پس در هر دو صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای
موضوع مطلوب و دیگری از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت
اول گوئیم العالم متغیر و کل متغیر حادث قضیه مطلوبه که العالم حادث باشد حاصل
شود و در صورت دوم یک قضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل شود و قضیه
دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم العالم لیس بثابت و کل قدیم
ثابت پس قضیه مطلوبه که العالم لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علماء آن
موضوع مطلوب را اصغر و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد وسط گویند و از این دو قضیه هر کدام را
که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند و آن دیگر را که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب
از این دو قضیه را بحیثیتی که از آن مرکب بقضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند و قضیه (مطلوب را)
که از این مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول مطلوب در
لازم است و آن مقارنه مختلف می باشد چه مقارنه گاه باین طریق باشد که واسطه محمول
موضوع شود و موضوع محمول و گاه بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول هر دو
و این هیئات مقارنه اوسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود
چه اوسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر این را شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو
باشد شکل دوم و اگر موضوع هر دو باشد شکل سوم و اگر عکس اول بود شکل
چهارم مثال شکل اول و دوم دو مثال است که در دو صورت مذکوره گذشت مثال
شکل سوم المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث
متغیر و از این اشکال اربعه شکل اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را تا ارجاع
بشکل اول نکنند انتاج ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود

موضوع

واین قسم قیاس را که از مقارنت وسط با اصغر و اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند و اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل و قسمی دیگر با شد از قیاس که آنرا استثنائی خوانند و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثناء عین مقدم و در این وقت نتیجه عین تالیش بود و یا بر استثناء نقیض تالی و در این وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس اثباتش مستلزم اثبات لازم و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم بر عکس این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است نتیجه پس روز موجود بود و یا گوئیم لکن روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس مرکب از قضایای متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لا بد منتهی شود به بدیهیات و الا حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی باشد یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود برهان گویند و آن عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدلی که مرکب است از مشهورات و خطابی از مقبولات بحسن ظن و شعری از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیهه بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آید اما در تحصیل عقاید الهیه

ط
الغرض من البرهان انتاج الیقین و
من الخطابة اقناع العاجزین عن
درك البرهان وارشادهم له
ما هو الاصلح لهم فی معاشهم و
معادهم ومن الجدل الالزام او
دفع الالزام ومن الشعر البسط النفس
او قبضها او حثها او زجرها الی
غیر ذلك من التاثیرات ومن المغالطة
تغلیط الخصم واسكاته ولا الثلاثة
الاول اعنی البرهان والخطابة
والجدل اشیر فی الكتاب الالهی بقوله
وجل وادع الی سبیل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی
هی احسن ١٢٧٠

البته معتبر نباشند این بود آنچه از احوال علم در این رساله مقصود بود در این
فصل اگر طولی فی الواقع شد اما خلاصه علم منطق با وجز تقریرات فاوضح تحریرات در
مبین شد اگرچه غرض آن نیست که مطالعه کننده این رساله بمطالعه این فصل منطقی
اما اگر کسی خواهد می تواند شد و علی ای الحال اطلاع بر اینقدر از اصطلاحات
منطق ضرور نیست و بباید دانست که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروض است
بصحت وزن شعر و چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض مستغنی است صاحب طبع
مستقیم نیز بتطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در
ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری **فصل دوم از مقاله اولی**
در شناختن جوهر و عرض موجودات عالم بردو گونه اند یکی جوهر و
دیگری عرض چه اگر موجود خودسر موجود بود نه به تبعیت وجود دیگری چون [illegible]
جسم این موجود قائم بذات گویند و جوهر نام اوست و اگر خودسر موجود نباشد بلکه
بتبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل و امثال ذلک این موجود قائم بغیر
بود و موجود قائم بغیر دو گونه است یکی آنکه آن غیر مستغنی از او باشد که اگر او
از آن غیر زایل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زایل نشود چون بیاض نسبت بجسم و
این قسم است که عرض نام اوست دوم آنکه غیر مستغنی از او نباشد بالمعنی المذکور
و این قسم را صورت خوانند چون صورت نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت
نطفگی از جسم نطفه زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه
لا محاله فاسد شود و قیام بغیر بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قائم باو را
حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم

از هر دو باشد و جوهر بر پنج گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده هم
بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده درینموضع قابل اشاره حسی است و مراد
از مجرد از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان کرد که اینجا است یا آنجا و
مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که در صدور فعل از او محتاج نباشد بآلة
و جارحه و بحقیقت از این قسم مثالی نتوان نمود دوم نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه
بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج بآلة باشد مثالش
روح انسانی سیم جسم و آن معلوم است بحسب وجود اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست
که در او سه بعد باشد درازی و آنرا طول گویند و پهنا و آنرا عرض گویند و سطبری
و آنرا عمق گویند و علما از این معنی تعبیر کنند بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه سه
خط است که راست بر همدیگر در یکموضع گذشته باشند و میان هر دو خط زاویه
قائمه پیدا شود و مراد از زاویه قائمه یکی از چهار زاویه است که از راست گذشتن دو خط
بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض کرده شد طول خوانند و خط
دوم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول
معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادی است که در اول اعتبار کرده شود چه بسا باشد که
بنسبت جسم از جانب دیگر درازتر باشد و این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز
باشند و دو قسم دیگر با هم مخلوط و آن هر دو جزء جسم باشند یکی را که اصل جسم است
ماده و هیولی گویند و دیگری را صورت جسمیه و بدانکه ماده مایه و اصل چیزی را گویند
و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او
ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب پاره ماده چوبه تیر و خالق

معنی مادّه

خالق اجسام نیز جل صنعه چیزی را مادّه و اصل این اجسام کردانیده که موضوع صنعت بی
مثال و مانند وی باشد و آفریدن این اجسام از ماده بشانه و نو بنو عبارت از ان باشد
که بحسب استعداد ماده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد زیاده از ماده کلیه
ظاهر شود و شك نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی دیکر شوند چنانچه نطفه
ماده حیوان و غذا ماده نطفه و عناصر ماده غذا و همچنین ماده عناصر جسم
مطلق است اما ماده جسم مطلق جسمی دیکر نتواند بود چه وراء مطلق چیزی
نیست بلکه ماده جسم مطلق چیزی باشد که نه جسم باشد و آنرا هیولی اولی و مادة
المواد کویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین پیش از زمان اسلام مادّه جسم مطلق
اجزا نیست که هیچ جزء از ان اجزاء قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن و
قسمت خارجی انست که جزئی از جزئی جدا شود و قسمت ذهنی انکه جدا نشود در اشارت
یعنی اشاره باحدهما غیر اشاره بآن دیکر باشد و هر جزئی از ان اجزا را جزء لا یتجزی
و جوهر فرد نیز کویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل دانند
و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزء لا یتجزی اقامت نموده اند و ظهور آن بمرتبه رسیده که
در ازمنه متاخره بطلان جزء از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام است و اجزو اقوی
دلایل بحیثیتی که نزدیک به بدیهیات است آنست که هر متحیز بالذات و قابل اشارت
بالاستقلال البته آنچه محاذی فوق است از او غیر چیزیست که محاذی تحت است از او
و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة
القدام غیر ما یحاذی منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز
بالذات متحقق است و از انچه ما در بیان انتها بمادة المواد تقریر کردیم منقطض توان

شد که جزء لا یتجزی بر تقدیری که متحقق تواند شد مادة المواد نمی‌تواند بود چه مادة
المواد باید که متعین بهیچ تعینی نباشد والا با هیچ تعینی جمع نتواند شد و اگر
گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن با تعین دیگر تعین اول از او زائل شود
و با تعین دیگر جمع شود چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا
با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع مواد الاجسام اخر گوئیم پس او با تعینه
خود مادة المواد نبوده بلکه بی تعین مادة المواد بود پس ثابت شد که مادة
المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال آنکه جزء لا یتجزی متعین هست و لا اقل
بتعین وحدت و کثرت پس مادة المواد نتواند بود و از این که گفتیم بطلان مذهب دیمقراطیس
نیز لازم آید چه مذهب وی آنست که مادة المواد اجسام صغار صلبه است که از غایت
صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بهمین جهت آن
مرکب شود از اجزاء لا یتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین و ظاهر است از تعین اجزاء
لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق و حکمای اسلام آنست که مادة المواد جسم
مطلق است نه جزء و حکیم کامل خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید الکلام همین مذهب را
اختیار کرده و مشهور این است که مذهب افلاطون نیز این است و این مذهب ضعیف است
چه جسم مطلق متعین است لا محاله بتعین قابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب تعین جسم مطلق را
بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را مخصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد شد
چه هیولی مسمی بجسم مطلق کرده باشد خواهد بود و ظاهر است که مطلق تعین بقابلیت ابعاد اولی از آنچه
مشترک است میان انواع جسم و باعتبار تعین هیولای مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد خواهد
بود نه باعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب این مذهب جسم مطلق نام کرده هیولای

تحقیق حقیقت جسم

هیولای اولی نخواهد بود واول جسم مطلق خواهد شد بعد از انواع دیگر چه
مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در
ابطال این مذهب هست که ما در حواشی تجرید بیان کرده ایم و مناسب این کتاب نیست
و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابی نصر ملقب بمعلم ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه
شیخ ابی علی بن سینا و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات و سائر حکماء ایشان
و جمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء جسم مطلق است و متعین بهیچ تعین در حد
ذات خود نیست بلکه تعین او عین قابلیت همه تعینهاست و فعلیتش محض قوت قبول
همه صورتها و اول تعین و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت
جسمیه عبارت از اوست و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب است از جزء
مادی که هیولای اولی است و از جزء صوری که صورت جسمیه است و این مذهب صحیح است و توهم
مردم که قول بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است چه دانستی که قول بهیولی بمعنی ماده
المواد مذهب همه علماست و خلاف در ما صدق هیولی است نه در مفهوم هیولی و اگر کسی
توهم کند که قائل شدن بمادة المواد مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم شود
که مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم
مصنوعیت مادة المواد از ماده دیگر مسلم است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم
نیاید اما لزوم عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد
که مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند و
مخلوق مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم
لازم نیاید و هر گاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند

و همهٔ علما متفق‌اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه‌اند مصنوع و مبدع و هر دو
مصنوع بمعنی اعم‌اند و امّا عرض سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول قسمت
معتبر است آنرا کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبی
نیز گویند و اگر در مفهومش نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند امّا کم
عبارت از قدر و اندازهٔ اشیاء است و قسمتی که در اشیاء واقع شود از خاصیّت
اوست چه هر شیئ با قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت در او متصوّر نباشد پس
قسمت بالذات بر او واقع شود و بتبعیت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر
دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که فرضی خوانند آنچه خاصّهٔ
کم است قسمتی فرضی است و قسمت انفکاکی خاصّهٔ هیولی است امّا بسبب کم و کم
بر دو گونه است متّصل و منفصل کم متّصل آنست که میان هر دو قسمی که در او فرض
شود حدّی باشد مشترک میان هر دو باین معنی که چون حدّی فرض کنی که نهایت یکی است
بعینه همان حدّ بدایت آن دیگر باشد مانند یک ذراعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف
ذراع چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد
و بدایت نصف دیگر و این کم متّصل را مقدار خوانند و کم منفصل آنست که نه این چنین
باشد و آنرا عدد خوانند مثلاً میان ده و سه که دو جزء پنجند حدّی نیست که مشترک
میان هر دو جزء باشد چه ثانی که نهایت ده و است بدایت سه نیست و ثالث که بدایت
سه است نهایت ده و نیست و کم متصل بر دو قسم است قارّ الذات و غیر قارّ الذات قارّ
الذات آن بود که مجموع اجزاء مفروضهٔ وی باهم در یک آن موجود باشند چون
مقدار یک ذراع چه مجموع اجزائی که در او فرض کنی چون نصف و ثلث و ربع و عشر

تقسیم کمّ

وغیر آن همه در یک آن باهم موجود اند و غیر قار آنست که هر دو جزء که در او فرض کنند
باهم یکبار موجود نتواند بود بلکه تا یک جزء مفروض او معدوم نشود جزء دیگر
موجود نتواند شد چون مقدار زمان چه جزوی از زمان که موجود است تا آنکه
معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود نتواند شد و مقدار متصل
اوّلاً و بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است
همین مقدار متصل است و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم باشد مثلاً اگر بیاض
متصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض کبیر است بسبب این باشد که جسمی که محل
اوست کبیر باشد پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را باهم ملاحظه کنند
آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور
که قسم جوهر است و میان این قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن
بود که این را جسم تعلیمی گویند و آن را جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است معروض
جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضی است عارض جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را
باهم تنها بدون بعد سیم ملاحظه کنند مثلاً طول و عرض را باهم بدون عمق منظور
دارند و عمق را معدوم و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد باهم را سطح خوانند و
اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آن را خط خوانند
پس خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی
و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هرگاه متناهی باشد طرف
و نهایت آن را نقطه خوانند پس نقطه لا محاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود
تا آنکه قابل اشاره حسی بود و نقطه شریک بود با جزء لا یتجزی در عدم قبول انقسام و

وممتاز بود در عرضیت وعدم استقلال در وجود بسبب همین است که نقطه موجود
می تواند بود ودلیلی که دلالت بر بطلان جزء لا یتجزی کند دلالت بر بطلان
او نکند واما کیفیت عرضیست که نه قابل قسمت باشد ونه نسبت چون سفیدی
وسیاهی وحرارت وبرودت وسبکی وسنگینی وامثال آن وازجمله کیف آنکه
مختص بذوات نفس باشد از انسان وحیوان آنها را کیفیات نفسانیه خوانند
چون علم وقدرت واراده وامثال آن وهرچه بیکی از حواس پنجگانه ادراک
توان کرد کیفیات محسوسه خوانند چون الوان وروایح وطعوم وامثال آن
واقسام دیگر نیز باعتبار شده واما عرض اضافی عرضی است که در مفهومش
نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی خوانند یعنی که بودن
ومفهومش نسبت جسمست بزمان واگر مکان باشد آنرا این خوانند یعنی کجا بودن
ومفهومش نسبت جسم است بمکان واگر اجزاء جسم باشد یا اجسام دیگر
آنرا وضع خوانند ومفهومش نسبت اجزاء جسم است بعضی با بعضی ونسبت
مجموع با اجسام دیگر غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم بر طریقی که فلان جزء سرش
بر بالای فلان جزء است یا در تحت اوست یا بر یمین اوست یا بر یسار اوست ومثل
این وهمچنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت اوست وامثال
این واگر آن باشد پس اگر تاثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند ومفهومش
تاثیر کردن جسم است بالتدریج در جسم دیگر چون گرم کردن آتش مر آبرا واگر
قبول تاثیر کردن باشد انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش واگر آن نسبت
احاطه کردن وگرد آمدن چیزی باشد مر آن جسم را آنرا ملک خوانند وجده نیز
گویند ومفهومش هیئتیست که عارض شود جسم را بسبب احاطه چیزی دیگر آنرا

اعلم ان اقسام الکیف اربعة الکیفیات المحسوسة کالالوان والاضواء والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والکیفیات الاستعدادیة والکیفیات النفسانیة کالعلم والقدرة والکیفیات المختصة بالکمیات المتصلة والمنفصلة کالاستقامة والانحناء والزوجیة والفردیة

اما المتی ... الایمان ... [illegible]

الملک ... [illegible]

سایر اعراض

یا و مثل هیأت قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما در مفهوم
جده و ملک احاطه را شرط ندانند بلکه مالک بودن و صاحب بودن و بالجمله
جایز بودن که بلفظ ذو نسبت به هند اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس
هیأتی که جسم مخروط را بسبب منتهی شدن بنقطه راس حاصل شود نزد قدما ملک باشد
و حال آنکه احاطه نقطه بچیزی ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره باشد
و بالجمله خصوص مفهومی در آن نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی
چیزی دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهومش بودن چیز نسبت بحیثیتی که تصور و تعقل او
بی چیزی دیگر نباشد و بدون آن دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت چه تصور پدری
بی تصور پسری ممکن نباشد و همچنین تصور پسری بی تصور پدری و مجموع این اقسام
هفتگانه عرض اضافی را نامند و قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند
که نه مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع موجودات
عالم امکان بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان ممکنات جنسی
که نه یکی از اینها باشد و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود **فصل سیوم**

از باب اول از مقاله اولی در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف

اجسام دانستی که جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت
جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد
در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهری
باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد
در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام با هم در امور باشد بیرون از حقیقت جوهر

قابل ابعاد واما ماده در جمیع اجسام یکنوع نبود بلکه در بعضی از اجسام
واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما تجرد این سبب خلاف نوعی جسم نشود
چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه
اشاره بآن شد و جسم لامحاله بالفعل و متعین پس بمحض اختلاف جزء بالقوه وجود
و حلّ جزء متعین بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام مختلف اند
در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای جسمی مخالف ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد
چنانکه ظاهر است در آب و آتش چه آب اثرش تبرید است و تقاضایش میل بپستی
و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضایش میل ببالا و هم چنین سایر اجسام پس ناچار
در جسم از جزء دیگر که سبب اختلاف اجسام باشد در آثار و بسبب این جزء اجسام
در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد
که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف نوعی همین است چنانکه
در فصل منطق اشاره بآن شد و این جزء دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام آن
نوعی میشود از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبدا حرکت و سکون
و سایر آثار جسمست طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب
صورت نوعیه مختلفه بانواع مختلف و بدین سبب جسم مطلق را با آنکه در حد ذات
خود نوع واحد است عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفه اجسام را و این
بسبب استعدادیست که حاصل است مر ماده را بحسب صورتی بعد صورتی و اول
اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر
جسم قابل آن باشد که با جسم دیگر مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک

هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود آن جسم را عنصری
گویند والافلاکی و بعبارتی دیگر اگر جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش زایل
شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل آید آن جسم را عنصری گویند والافلاکی و دیگر اختلافات
بساطت و ترکیب است چه اگر جمع نیامده باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورت نوعیه
علیحده باشند و بعبارتی دیگر اگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که از آن
جسم فرض کنند با کل آن جسم در صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را بسیط گویند
مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه این چنین باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلفة الصور باشد
و یا هر جزئی که در او فرض کنند در صورت نوعیه با کل مشارک نبود اگر چه بسیاری از
اجزاء مشارک باشند آن جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت
و غیر آن مثلا یاقوت اگر چه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل در صورت یاقوتی مشارک است
اما تجزیه بالاخره منتهی شود بعناصر که هیچیک از آن در صورت یاقوتی مشارک نیست و
جسم بسیط هرگاه مانعی و قاسری از او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمی
است مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چه کرویت مناسبت با بساطت
بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلفه یافت نباشد
شکل جسم عبارتست از هیأتی که عارض شود بسبب احاطه جسم بجسم هرگاه طرف جسم
مختلف نباشد هیأت حاصل شده بسبب او نیز مختلف نتواند شد و طرف جسم کره
نیست مگر سطح واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد باشد
چه یک طرفش سطح است و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال
مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشد و در جسم غیر مضلع که مستدیر باشد

اما استداره از نفا نند استداره کوی نباشد چون بیضه اگرچه درا و بیش از یک

سطح یافت نشود اما از یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست

دراو نیز اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود وکره بر دو گونه بود مجوف

ومصمت و در کره مجوف لا محاله دو سطح یافت شود یکی آنکه از بیرون نسبت سطح محدب

و دیگری آنکه از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح با هم گاه متوازی باشند وگاه

غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز آنست با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین ایشان با هم

متساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از بیرون باو محیط باشد

فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی در بیان اجسام فلکیه

واحوال کره ها بدانکه از اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد کوکب خوانند وغیر نورانی را

فلک نامند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم و نیز آنکه احوال کوکب که مخصوص است علم باحوال فلکها

کرده اند لا الراصی بدانستن احوال فلکیات پیدا نبود پس گوییم بدانکه از کواکب هفت

کوکب اند که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد سیاره خوانند

چه هر یک بسیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاهی با هم آیند وگاه

دیگر از هم جدا شوند وگاه تربیع وگاه تسدیس باشند وگاه از زمین دور وگاهی نزدیک

شوند و پنج کوکب را از اینها را که غیر شمس و قمر باشند حالتی دیگر روی دهد که بدان

متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید که از ان سمتی که سمت حرکت ایشان

رجوع کنند و این وقت ایشان را راجع گویند وگاهی چنان نماید که چند روز در یک

موضع ایستاده باشند و اصلا حرکت نکنند و در این وقت اینها را مقیم گویند

غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت خاصه خود باشند مستقیم خوانند

و این حالات ثلث را رجعت و اقامت و استقامت خوانند و بنا بر عروض اینحالات ثلث
یعنی رجعت و اقامت و استقامت مر این کواکب را متحیره گویند و جمیع کواکب غیر این هفت
کوکب را بنا بر بطؤ حرکت ایشان و یا ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت خوانند
و همه با هم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت بحدیست
که احصاء آن ممکن نیست و از انجمله یکهزار و بیست و دو کوکب را رصد کرده اند و مواضع
آنها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را از این جهت کواکب مصوره خوانند که بجهة تعیین
مواضع آنها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانکه بعضی از کواکب بر نفس این صور
واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم شده اند و یا در میان آن
خطوط و آنها را کواکب داخل الصور خوانند و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند
گویند کوکبی که بر سر فلان صورتست یا بر دست راست و یا بر پای چپ و بر این قیاس
و بعضی که بیرون از این صور واقع باشند آنها را کواکب خارج الصور خوانند و چون از آن
کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورتست یا بقرب بن فلان صورت
و بر این قیاس این بود مجملی از احوال کواکب و اما فلک بر دو گونه بود کلی و جزئی و فلک
کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت یومیه و حرکت ثوابت و حرکات سبعه سیارات
باو تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک
باید که با هم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات از آنها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و
مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند فلک
با هم ملتئم شوند تا ضبط یکی از آن حرکات نمایند و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند بسیطه
و مرکبه بسیط آن بود که در ازمنه متساویه مسافات متساویه قطع کند و آنرا

متشابهه نیز گویند و آن حرکت یومیه و حرکت ثوابت باشد و مرکب آن بود که نه
اینچنین بود و آنرا مختلفه نیز گویند و آن حرکات سبعه سیاره باشد و از این جهت
فلک هر یک آن حرکتین اولیین مفرد باشد و فلک هر یک از حرکات کواکب سیاره مرکب
مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه نه حرکت مختلف یافته اند هفت
از کواکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب در او شریکند و بجهت هر حرکتی
محرکی و متحرکی علیحده اثبات کرده و بعضی تجویز نموده اند که بجهت حرکت مشترکه محرکی
علیحده نباشد بلکه نفسی متعلق بمجموع من حیث المجموع باشد که مبدأ حرکت مشترکه
و نفسی علیحده بهر یک متعلق باشد که مبدأ حرکت خاصه شود بنا بر این تواند بود که عدد
افلاک کلیه بیش از هشت نبود ط‍م و اول افلاک کلیه بنا بر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک
اعظم است و فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند و مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع
عالم جسمانی و او کره ایست متوازی السطحین مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در او هیچ کوکب
نیست و بعد سطح مقعر او را از مرکز زمین که نصف قطر او است بتبعیت سطح محدب فلک ثوابت بر
که مماس اوست موازی سی و سه هزار بار و پانصد و بیست و چهار هزار و ششصد و نه فرسخ
تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کس نداند چه در او کوکبی نیست که بوسیله
او استعلام بعد وی توان کرد اما بعد او لا محاله متناهیست چه عدم تناهی ابعاد خیا[لی] نکه
بباید ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را بالائی نیست که چیزی در او تواند
بود بلکه منتهی است بعدم مطلق و عدم برد و گونه است عدم مقید و عدم مطلق عدم مقید
چون فضای درون کوزه که فرض کنی که در او آب و هوا و هیچ چیز نباشد و مقید باشد بسبب
آنکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچک تر

ط‍م و بنا بر آنکه ثوابت و دوایر بروج بر سطح محدب فلک زحل باشند و نفسی تعلق گیرد بمجموع هفت فلک که حرکت دهد آنها را بحرکت یومیه و نفسی بفلک هشتم که حرکت دهد او را بحرکت ثوابت و فرض کرده شود دوایر بروج متحرک بحرکت سریعه یومیه تا انتقال ثوابت از برجی به برجی صورت بندد تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از هفت نبود والله

تر باشد کمتر و این قسم علما را خلا و چون چیزی درا و بود ملا گویند و عدم مطلق
آن بود که با آنکه چیزی درا و نبود تقدیرش هم نتوان کرد و اینکه مشهور است که فوق الفلک
الاعظم لا خلا و لا ملا است بهمین معنی دارد و حرکت این فلک اسرع حرکاتست چه قریب بشبانه
روزی دوره که قریب بیک و بیست هزار بار هزار فرسخ است تمام کند و حرکتش از مشرق باشد
بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط تا آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت حرکت
او داشته باشند و این جایز بود چه یکی بالذات و دیگری بالعرض چنانکه مورچه بر دوره
آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف آنجهت حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب با این
حرکت باشد و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیف است و واقع در وسط حقیقی
افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب قریب بنصف فلک در زیر
زمین باشد و نصف دیگر بر بالای زمین پس چون کوکب در زیر زمین واقع شود زمین حایل
شود میان او و بصر و لاجرم غیر مرئی باشد و چون بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره
که فاصله باشد میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی آنرا افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد
نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و آفاق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب
در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق و نقطه سمت راس و قدم باشند یعنی
دو طرف خطی که باستقامت قامت شخص از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از نقطه
قطب و نقطه است بر کره ارض و طرف مقابل دایره که بعد هر یک از آن دو نقطه باطراف
از دایره برابر باشد و آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد هر یک از آن
دو نقطه از دایره یا بعد نقطه دیگر از دایره نیز برابر باشد و قطب کره دو نقطه
بود بر دو جانب کره که چون کره متحرک باشد البته آن دو نقطه ساکن باشد و در وقت

حرکت کره هیچ نقطه بر آن کره و دائره و قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب دائره
نیز باشد که بر سمت حرکت کره مفروض باشد خواه دائره عظیمه باشد و خواه نه و هر دائره
که بر وسط نکذشته بود آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد آنرا منطقه
آن کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار کویند و نشان این دائره بحسب حس
چنان باشد که از نقطه مشرق روز نوروز برآید و بنقطه مغرب آن روز فرو رود و از زیر زمین
باز بنقطه مشرق پیوندد و دو قطب این دائره دو قطب فلک اعظم بود و از دو نقطه
یکی نزدیک ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است و آنرا قطب شمالی کویند
و دیکری مقابل او بود و آنرا قطب جنوبی کویند و در آفاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود
بقدر آنکه قطب شمالی از زمین مرتفع است و در بلدی که معدل النهار بر سمت راس آن بلد
کذرد دو قطب معدل النهار بر افق واقع باشد و آن موضع را که معدل النهار بر سمت راس از کذرد
خط استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد قطب جنوبی
در آن موضع مرتفع و شمالی منخفض باشد و بدین قیاس احوال جمیع آفاق معلوم توان کرد
و در موضعی که قطب معدل النهار بر سمت راس باشد افق آن موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب را
در آن موضع بحرکت یومی طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب شش ماه در طرف شمال از
معدل و شش ماه دیکر در طرف جنوب چنانچه بیاید پس اکر آن قطب که بر سمت راس واقع است قطب شمالی
باشد شش ماه که آفتاب در بروج شمالی است همیشه روز باشد و یکروز آنجا بقدر شش ماه
بود و چون انتقال به بروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب آغاز شود و شش ماه دیکر شب باشد
و اکر قطب واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال بر عکس این باشد ذلک تقدیر
العزیز العلیم **و فلک دوم** بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج نیز

نیز گویند و آن نیز کره ایست متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوی فلک اعظم
سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک اعظم است و جمیع کواکب ثوابت درو مرکوز و
حرکتش از مغرب است بمشرق و در هفتاد سال یک درجه قطع کند و در بیست و پنجهزار و دویست
سال یک دوره تمام کند و مراد از درجه یک حصه از سیصد و شصت حصه دایره است چه محیط
هر دایره را بسیصد و شصت قسم متساوی کنند و هر قسم را درجه نام نهند و هر درجه را
بشصت قسم کنند و هر قسم را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه
بشصت ثالثه تا آنقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة البروج و
فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آن دو نقطه را نقطه
اعتدالین گویند و یک نصف او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت
خاصه آفتاب بر این منطقه است که اصلا ازو بطرفی مایل نشود و اگرچه تقاطع مقتضی
آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد رسند
و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشته از هم
متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع
معدل و منطقة البروج چون معدل منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالم است و او را اصل
استوا را بوی منسوب دارند و مایل شدن و دور شدن از منطقة البروج نسبت بوی کنند
و از این جهت بحسب قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام
در اجزاء منطقة البروج بهم رسد و چون مدار آفتاب منطقة البروج است و تاثیر
آفتاب اعظم تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی است تاثیر آفتاب بحسب بودن در
هر جزوی از اجزاء منطقة البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از این جهت اول

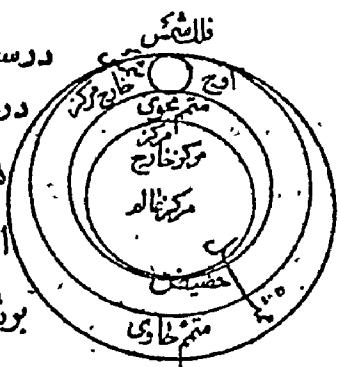
مجموع دایره منطقة البروج بحسب امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند
چه بحسب چهار نقطه ممتاز یعنی دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه
اتحادست بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت
قرب و قرب بغایت بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم متساوی شوند که مجموع
دوازده قسم متساوی باشند چهار متصف بقرب بغایت قرب و چهار متصف بقرب بغایت
بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت قرب از یکدیگر دو قسم
از آنها بشمالی بودن و دو قسم دیگر بجنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از هم دیگر بمبدا
حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز دو قسم حرکت جنوبی بمبدا حرکت
جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز چهار قسم متصف بقرب بغایت بعد
از هم دیگر باز دو قسم بشمالی بودن و دو قسم بجنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از هم دیگر
با آنکه هر دو در قرب و بعد یک نسبت دارند یکی بمؤخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم
بودن از غایت قرب هم چنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف
بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از هم دیگر بتوسط
بعد از غایت قرب و توسط قرب از غایت قرب هم چنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر
و ثانیا نسبت امتیاز مذکوره را در جمیع اجزاء فلک البروج بلکه در جمیع اجزاء افلاک
اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیطه بارض بدوازده قسم متساوی کرده اند و
کیفیت انقسام افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج
بحسب امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال
باشد و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه

نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شده و هر ربعی نیز ده و نقطه که فصل مشترک
میان هر دو ربع بعد متوسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که
همه بدو قطب منطقة البروج گذرند و یکی از آنها بدو نقطه اعتدال و یکی بدو نقطه
انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوهم در ارباع مذکوره و مجموع افلاک البروج
و همیه این شش دایره بدوازده بخش متساوی شده اند و هر قسمی از این اقسام دوازده
گانه را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا قطب یکصد
و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج و حرکت خاصه آفتاب از
مغرب بمشرق است و تأثیر آفتاب و سایر کواکب معتبره بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف
شمال واقع است چنانکه بیاید لهذا ابتدای بروج را از مغرب گرفته اند و نصف
شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد و مبدأ آن نقطه
اعتدالی بود که چون آفتاب بحرکت خاصه از او گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را
که حمل و ثور و جوزا باشند چون مدت مکث آفتاب در این بروج فصل ربیع است
ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب
در این بروج فصل صیف است صیفی گویند و مبدأ سرطان نقطه انقلابی باشد که
چون آفتاب از او گذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود و از آن نقطه انقلاب
صیفی خوانند و این شش برج بروج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیگر را
که میزان و عقرب و قوس است خریفی و مبدأ میزان نقطه اعتدال دیگر باشد که
چون آفتاب از او گذرد بطرف جنوب شود و سه برج دیگر را که جدی و دلو و حوت است
شتوی و مبدأ جدی نقطه انقلاب دیگر که چون آفتاب از او گذرد زمستان شود

وانرا نقطهٔ انقلاب شتوی گویند واین شش برج جنوبیه اند واسامی بروج از
کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقعند برداشته اند چهار صور چهل وهشتگانه
مذکوره بیست و یک در جانب شمال از منطقة البروج است و پانزده در جانب جنوب
ودوازده بر نفس منطقه ومقدار غایت دوری منطقه از معدل که انرا میل کلی
گویند وان قوسی بود از دائره مارّه باقطاب اربعه درمیان دو قطب معدل ودو قطب
منطقه که واقع شود ما بین منطقتین ایشان از جانب اقرب بحسب ارصاد مختلف یافته اند و
بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه و سی دقیقه و هفده ثانیه یافته شد و گویند که
در هر رصد متاخر کمتر از رصد متقدم یافته شده واز اینجا گمان برده اند که منطقة البروج
را حرکت عرضی باشد بسوی معدل و وقتی شود که هر دو بهم منطبق شوند و بعد از
فلک هشتم افلاک کواکب سبعهٔ سیاره اند بترتیب مشهور اول فلک زحل دوم فلک
مشتری سوم فلک مریخ چهارم فلک شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد
هفتم فلک قمر و در مشهور ابتداء شماره افلاک از فلک قمر کنند بحسب قرب بما پس فلک
الافلاک فلک نهم باشد و دلیل ترتیب افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف
ابعد شود بخلاف قمر که او را کوکبی جز کسف نتوان کرد و کسف مر کوکبی را نیز معلوم نشود
پس یقینی نیست که شمس درمابین کواکب ستّه باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم
کرده مثل انکه چون شمس اعظم از انها است مناسبست در وسط بودن بمنزلهٔ شمسهٔ
القلاده وتا انکه کواکبی که با شمس مجموع نسبت ربع که مقابله و تثلیث و تربیع
و تسدیس باشد حاصل کنند در یکطرف او باشند وان زحل و مشتری و مریخ است و دیگر
اینها را کواکب علویه گویند و کواکبی که حاصل نکنند با او مگر یک نسبت که او تسدیس

در طرف دیگر و آن زهره و عطارد باشد و اینها را سفلیین خوانند و ظاهر آنست
که این وجه جز استحسانی تقاضا نکنند و هر یک ازین افلاک کلیه هفتگانه مرکب اند
اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزئی و محیط بارض که یکی از آنرا
ممثل گویند مرکزش مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگری را خارج
مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقة البروج و در
داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدبش مماس سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک
که آنرا اوج خوانند و مقعر مماس مقعر بر نقطه مشترک که آنرا حضیض خوانند و بالضرورة
از ممثل بعد از فرز خارج مرکز دو قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط بخارج مرکز و
آنرا متمم حاوی گویند و دیگری محاط خارج مرکز و آنرا متمم محوی خوانند و رقت متمم
حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی
غیر محیط بارض و آنرا فلک تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت مرکوز در داخل خارج
مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج مرکز
شود بدو نقطه و هر یک ازین کواکب چهارگانه مرکوز اند
در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه مماس
باشد و هر یک از افلاک خارج مرکز مذکور را بسبب آنکه تدویر
در او مرکوز است و هم چنین خارج مرکز را که حامل تدویر کره
باشد فلک حامل گویند و ازین صورت تصویر آنچه گفتیم آسان شود و اما فلک شمس
مرکبست از دو فلک جزئی یکی فلک ممثل و دیگری خارج مرکز یا تدویر و هر چه ضبط
حرکتش بهر یک ازین دو ممکن است لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر منطقه اش

اوج
متمم محوی
مرکز حامل
مرکز عالم
حضیض
فلک حامل
متمم حاوی

در سطح منطقة البروج باشد و ازین جهت است که آفتاب

در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل

نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر نقطهٔ خارج

آفتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر و بر در خارج

بر نقطهٔ بر تدویر و تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه

در خارج و شمس مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر و از این صورت تصور هر دو صورت توان

نمود و اما فلک **عطارد** مرکب است از چهار فلک جزئی یکی ممثل و دو خارج مرکز

و یک تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل خارج مرکز دوم مرکوزه در ثخن خارج مرکز اول

بهمان طریق که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق

مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دوم را حامل نامند چون خارج مرکزها

دیگر و مدیر و حامل با هم در یک سطح باشند پس لا محاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان

ممثل و مدیر و آنرا اوج مدیر گویند و دیگری

مشترک میان مدیر و حامل و آنرا اوج حامل

گویند و حضیض نیز بهمین طریق و از این شکل

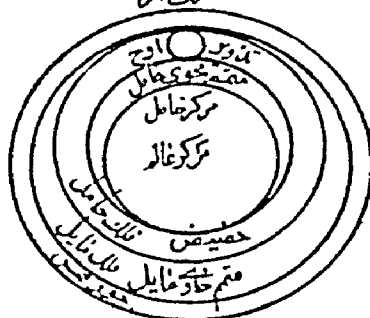
تصور صورت او مذکوره میشود و اما فلک

قمر آن نیز مرکب باشد از چهار فلک جزئی یکی فلک

مائل که مرکزش مرکز عالم است اما منطقه اش نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از او و دوم

خارج مرکز که حامل تدویر است و منطقه اش با منطقهٔ مائل در یک سطح و مرکوز است در ثخن حامل چنانکه

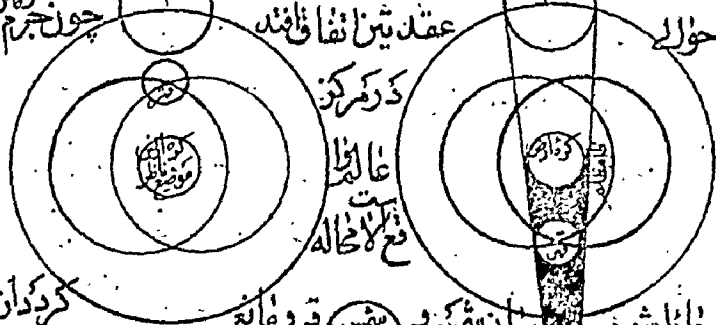
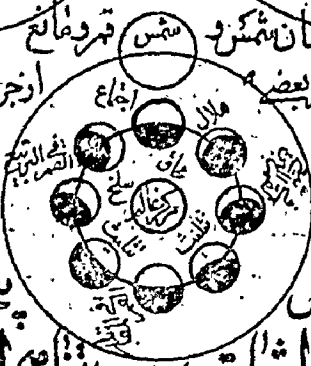
حوامل در ثخن ممثلات سیم تدویر که مرکوز است در ثخن حامل و قمر مرکوز در او و چهارم فلک جوزهر

فلک قمر
تدویر
اوج
متمم محوی حامل
مرکز حامل
مرکز عالم
فلک حامل
حضیض
فلک مایل
متمم حاوی مایل

جون مر و آن فلکی است متوازی السطحین محیط بفلک
مایل و مرکزش مرکز عالم منطقه اش در سطح منطقة
البروج و در تصور امور مذکوره ازین شکل استعانت
می توان نمود پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست
و دو باشد دوازده از علویه و زهره و دو از شمس و
و هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه و ترکیب افلاک کلیه ازینها وجود
اختلافی است که در حرکات و اوضاع کواکب هفتگانه یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنا
بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر کوکب آن مقدار فلکی که در ضبط احوال آن کوکب محتاج
بآن باشد ثابت شده و تفصیل آنها در فن علیحده که موسوم است بعلم هیأت مبین شده
و غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد یا شود آنست که طالب را اغنائی باشد بتحصیل علم
جسما بنوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت الهی و هر یک ازین افلاک جزئیه حرکتی
مخصوص دارند بعضی از مغرب بمشرق و این حرکت را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج
باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام العدد چه ابتدای بروج از مغرب است چنانکه گذشت
و بعضی از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکات بر توالی حرکات
افلاک ممثله است و آن مسمای حرکت ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند
الا اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و از هر شبانه روزی
پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانکه قریب بیکسال دوره تمام کند و حرکات
افلاک حامله است و از زهره را مسمای حرکت خارج مرکز شمس است و عطارد را ضعف
آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه ،

ومریخ را سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و بیست و
دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر عطارد است
و آن مثل حرکت خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر زمان هر شبانه روزی سه دقیقه و یازده
ثانیه است و حرکت مائل قمر و آن هر شبانه روزی پانزده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه
و اما تداویر چون شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعالی آنها بر توالی حرکت کند نسبت اسافل
بر خلاف توالی باشد چنانکه در غیر قمر و اگر اعالی بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی
بود چنانکه در قمر و حرکت تدویر قمر را در شبانه روزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه
و چهار ثانیه باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را
سی و شش دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و هر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج از
مرکز شمس بر حرکت حامل او بود و حرکت هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد
از حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از آنها باشد و مناسب است درین مقام بیان
رجعت و اقامت و استقامت که سابقا مذکور شد عرض آن مر کواکب متحیره را و بیان آن
آنست که چون حرکت اعالی تداویر متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالیست پس چون
کوکب در اعالی تدویر باشد بقدر مجموع حرکت حامل و حرکت تدویر حرکت نماید
و حرکت او سریع نماید نسبت بحرکات او در غیر اینحال و کوکب را در اینحال مستقیم و این
حالت را استقامت گویند و چون در ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آنرا
ذروه تدویر گویند و لامحاله در نصف اعلای تدویر باشد غایت سرعت او باشد در
استقامت و چون باسفل تدویر که حرکتش بر خلاف توالی است منتقل شود حرکت کواکب
بتوالی بطئ پدید آید چه در اینحال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف

بخلاف توالی حرکت کند و هر چند که کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر
بمرکز عالم نزدیک تر شود حرکت بر خلاف توالیش بنا بر قرب بمرکز عالم سریع تر باشد و
فضل مذکور کمتر شود و حرکت کوکب بتوالی بطیء تر نماید اما چون هنوز بتوالیست کوکب را
مستقیم گویند تا بحدی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت
کند و کوکب چند روز چنان نماید که یکجا ایستاده است یعنی نسبت بحرکت خود که عین
حرکت یومی است کوکب را درین حال مقیم گویند و این حالت را اقامت و بعد از ان حرکت
تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر
بخلاف توالی متحرک نماید و درین حال کوکب را راجع و این حالت را رجعت گویند
هرچند بحضیض تدویر نزدیک تر شود حرکت رجعتش سریع تر نماید تا بحضیض رسد و اینجا
غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت بود در استقامت و چون
از حضیض گذرد در رجعت بطیء شود تا بحد مقاومت رسد و مقیم گردد و بعد از ان
شروع در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت سرعت استقامت
بود پس کوکب در دوره تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش از رجعت
و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از آنچه گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره
مر کوکب را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکتی مفرد در فلکیات مختلف نتواند
شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد انشاء الله و ایضا مناسب این مقام است ذکر کیفیت
هلال و بدر و سبب خسوف و کسوف بیانش آنست که قمر جرمیست صیقلی که از آفتاب
کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه شمس است نورانی است و نصف دیگر ظلمانی
و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف مضیء ننماید و این حالت را محاق گویند

وچون از اجتماع کذرد و دوازده درجه از آفتاب دور شود کوشهٔ از طرف نورانی نمایان شود و آنرا هلال کویند و تا دورتر رود نمایان‌تر شود تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما باشد و در این حالت بدر خوانند و چون از مقابله کذرد کوشهٔ از نصف نورانی پنهان شود تا رود و نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و بحالت اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین راس و ذنب یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام آن مستور کردد و این حالت را کسوف خوانند شکل اول کسوف جزئی دوم کسوف کلی و اکر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم زمین که در مرکز عالم واقع است لا محاله حائل شود میان شمس و قمر و مانع کردد از تابیدن آفتاب به بعضی از جرم قمر یا بر همه آن و این حالت را خسوف خوانند شکل اول را خسوف جزئی دوم را کلی و از این اشکال بتصور صور مذکوره آسان شود

فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان تحدید جهات و ذکر نوعی دیکر از احوال فلکیات

بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتداداتی که در عالم موجود بود یا مفروض باشد
متناهی است دلیلش آنکه اگر غیر متناهی باشد هر آینه ما را رسد که خطی فرض کنیم غیر
متناهی و خطی دیگر موازی آن خط اما متناهی و رسد که یک سر خط متناهی را ثابت فرض کنیم
و یک سر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضروره بعد از شروع در حرکت موازات
با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل شود بمسامته و مراد از مسامته بودن خطی
با خطی دیگر بحیثیتی که اگر دراز شود به آن دیگر برسد و موازات ضد این است و آن
که دو خط با هم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هرچند دراز شوند بهم نرسند
و چنان نیست که اگر یکی از دو خط متوازی حرکت کند البته مسامت خط دیگر شود
مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد و خواه غیر متناهی اما اگر خط دیگر
غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از حرکت مسامت او شود و این حکم ضروریست
و مسامته مذکوره چون بعد از موازات است البته ابتدائی و اولی خواهد داشت چه
هر چه نباشد و پیدا شود پیدا شدن او را اولی باشد و در صورت مذکوره پیدا شدن
مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتدای مسامته را
با او پیش از او نقطه دیگر هست که مسامته با آن نقطه دیگر مقدم است بر مسامته با نقطه مفروضه
و هکذا الی غیر النهایه پس اگر خصم قبول کند که در صورت مذکوره اول مسامته هست
و بر طریق مذکور لازم آید که نیست و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که
موجود بعد از عدم را ابتدای وجود نباشد و این محال است پس واجب شد که ابعاد عالم
متناهی باشند و چون ابعاد عالم متناهی باشند عالم را جهت ثابت شود چه جهت طرف
و نهایت امتداد باشد پس چنانکه نهایت هر خطی یا هر جسمی جهت او باشد نهایت عالم

نیز جهت عالم بود و مشهور این است که جهت شش بیش نیست و این شهرت را دو سبب است
یکی وجود اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن و یمین و شمال باشد که
محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند دوم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم طبیعی
معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت است و هر نهایتی جهتی اما چون ابعاد و امتداد
محصور در هر جسمی فرض میتوان کرد حق این است که جهات غیر محصور باشند و این جهات خواه
محصور و خواه غیر محصور همه با هم متبدل توانند شد چه یسار یمین شود و بالعکس و قدام خلف شود
و بالعکس و همچنین هر خطی یا جسمی را از آن وضعی که داشته باشد چون برگردانند
جهاتش متبدل شود مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبع اند الا که هرگز فوق تحت
نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام در طلب این دو جهت مختلفند چه
بعضی بالطبع طالب فوق است و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند
آب و خاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط و مرکز باشد
با هم در نهایت مخالفت باشند که یکی مطلوب بالطبع و دیگری مهروب عنه بالطبع تواند
بود و یکی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد و هیچ دو نهایت
بغیر از محیط و مرکز کره با هم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع مثلا اگر
چه هر دو طرف از آن با هم مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و آن
مخالفت منحصر در ایشان هم نیست و نتواند بود که دو جسم با هم مباین باشند در
وضع و یکی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه لازم آید چون یکی متحرکی متوجه
از آن دو جسم باشد از جهتی مقابل جهت متحدد بجسم دیگر از آن دو جسم که متوجه باشد فوق
نه از جهت تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهت فوق و این محال چه توجه بفوق مثلا از جهت

اثبات محدد جهات

جهت تحت متصور نشود والا فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد
ناچار باشد از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که محیط او
جهت فوق بود و مرکزش جهت تحت و این عالم که بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت
بندد یکی آنکه مجموع عالم جسم واحد کروی باشد دوم آنکه اجسام متعدده باشند
که هر یک کروی باشد سیم آنکه جسمی که ورای همه جسمها است کروی باشد و محیط بر همه
جسمها و سایر جسمها خواه کروی باشند خواه نه قسم اول بالبدیهه باطل است
و قسم دوم باطل نیست اما برای تعیین تحدد جهتین فوق و تحت کرویت جسم محیط کافی
پس آنچه محدد جهات مقتضی آنست کرویت جسم محیط است خواه اجسام دیگر کروی
باشند و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات یعنی جسمی که تعیین جهتین فوق و
تحت با او باشد و ثابت شد وجوب کرویت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس
ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم او است چنانکه محدد فوق و تحت او است و این
جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون
جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز نیست پس فلک
اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجب است
کرویت وی به برهان فلک اعظم است بسبب تحدد جهات و اما سایر اجسام بسیطه از
افلاک و غیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت
شود که مانعی او را از مقتضای طبع بیرون برده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب
و الا فلا و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط آفریده شده چه مرکب فرع بسیط است و چون
ترکیب مزاجی موقوف است بر وجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله در فلکیات

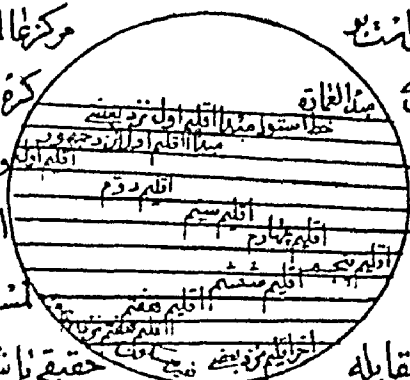
وجود هیچکدام محقق نیست بلکه نوعی از حدس و ضربی از تفطن و دلالت کنند بر عدم
انثلام حکم کرده اند ببساطت جمیع فلکیات و عدم تحقق فاسد را و پس جمیع فلکیات
بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند این است دلیل کرویت افلاک
و بر کرویت افلاک دلائل اینی هست که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسب اوضاع
سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیأت بعضی از آن مشروح است بنوعی که
ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیره است بطریق حرکت دولابیه که کل بجای
خود است و اجزای آن متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و
غروب کواکب معلوم است لکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کنند یعنی حرکت
مکانی که متحرک بآن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است
اما محدد نتواند بود که حرکت مستقیمه کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه
ترک جهتی است و میل بجهتی دیگر پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قائم نشود مگر
بمحدد و اما غیر محدد از افلاک دیگر چون متحرک اند بحرکت مستدیره و بعد از این ثابت خواهیم
کرد که حرکت افلاک ارادی است پس باراده خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه
منافی مستدیره است و اقتضای منافی از بسیط نباید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود
که حرکت مستقیمه کنند چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه ارادت در
بر وفق طبیعت باشد و قسرا اما اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان
باشد ایجاد حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه باید تواند بود و
تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه بسما و آنچه در حرکت مستقیمه گفتیم
جاریست در جمیع امور و احوالی که مستلزم حرکت مستقیمه باشد مانند خرق و التیام

تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک **فصل ششم از باب اول از مقاله اولی**
در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب
تتبع و وجدان بر چهار گونه است اول عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک
قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب تحدب
بر کرویتی که مقتضای طبع بسیط است باقی است چه از جهت فوق او منعی و قاسری
نتواند بود چه از آن جهت منتهی بعالم افلاک است و قسری در عالم افلاک نیست اما از جهت
مقعر بعضی بر آنند که بر کرویت طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او و این
قول بغایت ضعیف است چه وصول ادخنه باو مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او نیست
تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما می توان
گفت مراد قائل این باشد که پیش از وصول ادخنه بمجرد قرب آتش در او افتد بر سبیل انفصال
و باین سبب جزئی از آتش نزدیک تر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالم است پس از کرویت حقیقی
بیرون افتد چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزاء سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان باشد
و دلیل بر وجود کره نار وجود این آتشهاست در پیش ما و وجود او در مرکبات و احتیاج مرکبات
باو چه در حکمت الهی نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه سایر عناصر را هست و دلیل
بر بودنش فوق سایر عناصر میل کردن این آتشهاست بالطبع بسوی بالا و حال آنکه کره نار
در طبیعت با این آتشها یکی است و از آنچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر برأسه باشد و بعضی
بر این رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست متکون شده و اصل بسیط
فطرت عناصر پیش از سه نبود و هو مذهب افلاطون است چنانکه اشاره بآن شد و کره نار
متحرک است بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک بدلیل حرکت ذوات اذناب و نیازک و امثال

ذلک یعنی ستارهای ذنب دار و نیزه دار و غیر آن که احیانا در حوالی کره نار حادث شوند
چنانکه بیاید ان شاء الله تعالی دوم حار رطب و آن عنصر هوا است و بحسب طبع مقتضی کرویت است
و لهذا بهیأت کره واقع است اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس سطح
مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی ذو ذنب و نیازک چه اینها متصل
بکرهٔ نارند و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال اینها بکرهٔ نار موجب خلل در
کرویت وی نیست و اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاک است بسبب وجود بلندیها و پستیها
روی زمین و هم چنین وجود اشجار و عمارات و سنگها و کوهها و امواج دریاها و کرهٔ
هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کرهٔ نار که ممزوج است باجزاء ناریه و در او حادث شود
کواکب و آنات اذناب و نیازک و غیر آن دوم طبقهٔ هوای غالب که در او اجزاء عنصر غریب
بغایت کم بود و در او حادث شود شهب یعنی کواکب جهنده سیم طبقه زمهریریه که در کمال
برودت است بسبب مجاورت آب و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس گردد
و در او حادث شود سحاب و رعد و برق چهارم هوای مجاور ارض و آب و میرسد باو اثر ماکر
شعاع منعکس از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله تعالی عن قریب بیاید
سیم بارد رطب و آن عنصر آب است و محیط بقریب سه ربع زمین و دریای بزرگ که دریای
محیطش خوانند و دریاهای دیگر متصل باوست عبارت از این کرهٔ آب است و این کره ناتمام است
و با وجود نا تمامی سطحش او نیز بر کرویت حقیقی باقی نیست بنا بر اسبابی که مذکور شد
چهارم بارد یابس و آن عنصر خاک است و واقع بهیئت کره مصمت مرکزش مرکز عالم و
او را سه طبقه است اول طبقه که محتبس گردد در او ابخره و ادخنه و در او حادث شود
جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولده دوم طبقهٔ طینیه که ممزوج است با آب سیم

سیم طبقه ارض صرف که محیط است بمرکز و گفته اند که در نهایت لطافت و شفافی است
چنانچه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده خاکی از بعضی قنوات که بدست احداث
آن منکرده اند و بوزن و زمیا مده اما مرئی نشده و این کره ارض واقع است در میان کره
آب چنانکه قریب بربعی از او از آب برآمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون عبارت
از انست و آن ربعی است مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش از خط استوا که دائره ایست
بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت قطب شمال باشد چه زمین از تقاطع دائره استوا
و دائره دیگر که بر دو قطب دائره استوا و بر نقطه محاذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی بگذرد بوسط
معموره گذرد بچهار ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول هر یک بقدر نصف و عرضش بقدر
ربع از دائره عظیمه دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی
و ربع فوقانی شمالی است که مسکون است و از آب بیرون و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالی است و
حضیض وی جنوبی کره آب بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردید
و وقتی که حضیض بحرکت خاصه خود منتقل بطرف شمال شود تواند بود که ربع شمالی در آب
فرو رود و ربع جنوبی از آب برآید کل ذلک تقدیر العزیز العلیم
و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات
عناصر که مجموع سیزده کره اند بعضی
محیط بر بعضی و مجموع عالم
کره ایست بزرگ مرکب از این
کرات ثلثه عشر استنباط نماید
از این شکل میتوان نمود و این ربع معمور

بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب ترتیب و بعد منقسم بهفت قسم شده که هر قسمی را
اقلیمی نامند و طول هر اقلیمی از مغرب است تا مشرق و عرضش چنانکه درازی روز نیم
ساعت تفاوت کند بیانش آنست که در مواضع خط استوا بسبب آنکه افقش بدو
قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهارند و آنها را مدارات
یومی گویند بقطع افق منصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از دو
حصه مدار یومی است که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد همیشه با هم برابرند
پس همیشه روز و شب در آن موضع با هم برابر باشد و هر موضع که از خط استوا دور
بود و بقدر دوری او افقش مائل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی منخفض
گردد و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خودتر و در مدارات
جنوبی بعکس این و موضع هرچند دورتر بود از خط استوا تفاوت بیشتر حاصل
شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود و هرچند بطرف
شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب کمتر شود تا بجائی رسد که اطول
ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد و آن موضع منتهای اقالیم باشد در
عرض نزد جمهور و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته اند و بجهت قلت اعتبار
نکرده و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند و آخر عمارت را آخر اقالیم گیرند و همچنین در
مبدأ اقالیم در عرض نیز اختلاف شده و نزد جمهور مبدأ اقلیم اول موضعی بود که عرض
بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد و درازی اطول ایام
دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از آنجا تا خط استوا بجهت قلت عمارات
داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده مبدأ اقلیم اول

اول را از خط استوا گیرند و در مبدا و منتهای سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیم
تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند و صورت اقالیم ازین شکل متصور شود اما معنی
اینکه مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کرهٔ ارض در وسط حقیقی کرهٔ عالم واقع است بحیثیتی
که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود
بمنزله مرکز عالم است چه کرهٔ ارض را نسبت با افلاک
قدر محسوس نیست و چون نقطه پندارند
و دلیل بر بودن ارض در مرکز عالم
که وسط حقیقی عالم است آنست که قمر هرگاه
و در هر موضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف
گردد و مقابله حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند یعنی شمس بر یک طرف قطری باشد
از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر و قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره
گذشته باشد و چون سبب انخساف حایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض
باید که در ما بین طرفین قطر مذکور باشد پس هرگاه در هر موضع که مقاطره حاصل
شود انخساف روی دهد باید که ارض در ما بین الطرفین هر قطری از اقطار عالم
تواند بود و این بتقدیری تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که ملتقی جمیع اقطار
عالم است و از این دلیل ظاهر میشود که کرهٔ زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم
خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان کرده اند
که زمین متحرک است بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب را که حرکت
یومیه ایشانست و طلوع و غروب متحقق باز انکار نموده اند و طلوع و غروب

کواکب نسبت بحرکت ارض داده اند و پنداشته اند که کواکب را نا حرکات خاصهٔ غربیه
که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست ممتنع است و ندانسته اند که حرکت
بجهتین مختلفتین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقع است
چنانکه در حرکت موزچه بر سطح اسیا دانسته شد و دلیل بر فساد اینمذهب
حرکت مستدیرهٔ ارض دو چیز است یکی آنکه ارض را بالذات حرکت مستدیره نبودی
بایستی که اجزاء او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه نباشند
چه منافات میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر شوند
از مبدأ واحد ضروریست دوم آنکه اگر کرهٔ ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق
و تیر اندازی بقوت معینه تیر اندازد یک نوبت بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف
مغرب باید که اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش بغایت اسرع نماید
از حرکت شرقی اگر متساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود حرکت غربیش
سریع نماید و اگر ابطأ باشد حرکت کند با ارض چنانکه کرهٔ نار مشایع فلکست نزد
جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت در غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تسلط
و تسلط محیط بر محاط معقول نتواند بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال
آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یک موضع
بر هوا اندازند بر یک موضع بر زمین نتواند آمد چه تحریک محرک واحد بقوت
واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما اینکه شاید
هوا با ما فی الهوی مشایعت نماید اصلا معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط
که مماس او ست معقول نباشد بر چیزی که مماس آن هم نیست چگونه صورت تواند داشت

فصل سیم از باب اول از مقاله اولی در بیان انقلاب و استحاله

عناصر هر یکی از عناصر منقلب میشود بهر یک از ثلثه باقیه بی واسطه یا بواسطه
پس هر یکی از اینجا دوازده منقلب میشوند یا نه یکی بی واسطه و بغیر آن بیک واسطه یا بدو
واسطه پس نار منقلب میشود بهوا بی واسطه و بر عکس و بآب بیک واسطه و بر عکس و
بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورتست انقلاب نار بهوا و
عکس آن و انقلاب هوا بآب و عکس آن و انقلاب آب بارض و عکس آن و انقلاب بیک
واسطه چهار صورتست انقلاب نار بآب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن و انقلاب
بدو واسطه دو صورتست انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورتست بیش
نیست و هرگاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست و
دلیل بر انقلاب بی واسطه مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلهای
برافروخته از هیمه و چراغ و غیر آن چه هیمه و روغن و غیر آن لامحاله آتش میشوند پس اگر
آتش بهوا نشدی بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعافا مضاعفة بیشتر شدی پس
لامحاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب گردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل شده
همان آتش باشد که بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که آتشی یا چراغی که
در زیر خیمه برافروزند جانبی از خیمه را بسوزاند و حال آنکه هرچه سبب مرئی شدن او بیش
از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقی است و معلوم است عدم طریان مزیل به آن یا عدم
مانع از آن و اما انقلاب هوا بآتش بتجربه معلوم کرده اند که دم حدادان هرگاه که
مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد و مبالغه تمام در دمیدن
آن نمایند هوائی که در اندرون وی باشد منقلب گردد بآتش بحیثیتی که آهن را نرم

کند و جمله را نتوانند و اما انقلاب هوا با آب معلوم است بتجربه که چون طاسی بر قطعه
از جمد بگذارند قطره‌های آب بر سطح طاس بنشیند و هرچند پاک کنند بار دیگر بنشینند
و این نیست مگر بسبب آنکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس که مثل آن است
در جمد و سنگ و مانند آن و هیچ چیز دیگر نیست مگر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس
باشد منقلب شود باب چه بر سبیل ترشح از داخل طاس نتواند بود چه آب بالطبع میل بالا
نکند و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی و نتواند بود که اجزای
مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم باشد
عدم اجزای مائی در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت گرم
بتخصیص در آفتاب و بر تقدیر وجود آب بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر تقدیری که
نشستی متتالی و بی فاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب آب بهوا معلوم است از تحلل آبها
و از رخت تر که بر آفتاب بیندازند و امثال آن و اما انقلاب ماء بارض مشاهد است از بستن سنگ
مرمر از آب جاری چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن و اما انقلاب ارض بآب معلوم است نزد
اصحاب عمل اکسیر که اجساد صلبه را بحیله آب گردانند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی ببعضی
و اما استحاله اعنی قبول کردن هر یک کیفیت دیگری را معلوم است از گرم شدن آب از آتش و هوا
و همچنین گرم شدن خاک از این هر سه و سرد شدن هوا از آب و همچنین بمجاورت خاک
و اما استحاله آتش بهوا معلوم است از قلت تأثیر شعله ضعیف در هوای بغایت سرد بحیثیتی
که انگشت در او بنگاه نتوان داشت و گاه باشد که از غایت سرما فی الحال منطفی گردد
و بعضی از قدما انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده اند و قایل شده که عناصر همه بهم
مخلوط اند بلکه اشیا بر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها

اینها ممزوج کامی بعضی از طبایع بارد و غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب و حکم
تسمیه مر بارد و غالب راست پس تواند بود که آنچه الحال آبست مثلا وقتی دیگر نار یا لحم
یا تمر یا غیر آن شود باین معنی که اجزاء یکی از طبایع که در او مکنونست ظاهر شود و در
آن وقت مسمی باز اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است و وقت دیگر گرم گردد بسبب
آنکه اجزاء حاره ناریه که در او مغلوب بود غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ
اجزاء حاره است از جسم حار در جسم بارد و یا بنفوذ اجزاء بارد از جسم بارد در جسم
حار و همچنین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن آب را چنین دانند که اجزاء صغار
از جرم نار منفصل شود و در جرم آب نفوذ کنند و این هر دو مذهب در غایت سخافت است
چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و اول دلیل چیزی که بر فساد مذهب اول
دلالت کند آنست که این همه آتش که در وقت اشتعال هیزم از او منفصل میگردد
با آنچه در ظاهر و باطن آن حکم بعد از انفصال شعل باقی ماند معلوم است بالضرورة که
نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و احراق نکند و بشکستن
و سائیدن ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی حدوث حرارت است بمجرد حرکت بی وجود
ناریتی که ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند چوب خشک که بهم سایند گرم گردد و گاه
باشد که محرق شود **فصل هشتم از باب اول از مقاله اولی در کیفیت
حصول مزاج و ترکیب مرکبات** اجزاء عناصر اربعه چون متصغر
شده باهم برآمیزند صورت هر یک با قوه کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند و همه
از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود و از مجموع کیفیت متوسط
متشابهی پیدا شود بحیثیتی که نسبت بحرارت سرد نماید و نسبت ببرودت حار

ونظر برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت و اینمعنی معلوم است از امتحنه مثلثین

آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع گرد

آیند که غایت منافات و ضدیت با هم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند

و جهت وحدتی میانشان پیدا شود و مخالفتشان بیگانگی و بیگانگی با آشنائی مبدل

شود لامحاله مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه اول هر یک صورتی داشتند که مناسب

او بود و چنانکه صورت اول کار بیگانگی میکرد این صورت نیز وفق یگانگی کار کند

بیگانگی فعل و تاثیر میکرد این صورت تنها از این صورتها صادر نتواند شد پس در اصطلاح کیفیت

هر یک بلکه همه را الست کرد کارها از این صورتها

متوسطه متشابهه را مزاج و این عناصر مصور شده بصورت حادثه را مرکب تام خوانند

و اگر از کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد

آنرا مرکب غیر تام گویند مانند ابر و میغ و بخار و دود و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر صورتش

حفظ ترکیب کند و مصدر آثار دیگر نگردد اما اغتذا و نما از او صادر نشود آن مرکب را معدن

خوانند و اگر مصدر نما و اغتذا نیز شود اما مبدا حس و حرکت ارادی نشود آن مرکب را

نبات و صورتش را نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدا حس و حرکت ارادی نیز شود

آن مرکب را حیوان و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه

خوانند و لامحاله این صور ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف

باشد در کمال و نقصان هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هر چه آثارش کمتر بنقصان

نزدیکتر و چون فیضان این صور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف در

کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود

بتفاوت در تشابه که منشا جهت وحدت و مبدا یگانگی است پس هر مزاج که تشابه در او

منشاء

در او بیشتر بود نزدیکتر وصورت فایضه باستعدادش کاملتر و هرچه
تشابه او کمتر با اختلاف و تضاد مایلتر و صورت فایضه بحسب او ناقصتر و تشابه
قریب اجزاء عناصر در کیفیت و کمیت هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تأثر
بیکدیگر و اگر فرضاً بمرتبه تساوی رسند آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند و آن نزد
حکما موجود نتواند بود و هر چند نزدیکتر باشد بتساوی نزدیکتر باشد باعتدال
حقیقی و مزاج معتدل را معنی دیگر است که آنرا معتدل طبی خوانند و آن چنانست
که در مزاج هر نوع از انواع موالید نقدر از کیفیات اربعه که نصد وجود آثار آن
نوع بروجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن لامحاله موجود تواند بود و
مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال
طبی اما نظر باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و هر نوع را از
اعتدال طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن درگذرد آن نوع مختل شود
بود پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و ما بین مرتبه نازله مذکوره را که
لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند

فصل ششم از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از آنها حادث
شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد اما سایر مرکبات تامه یعنی
نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال ایشان در باب دوم و سوم بیان
کرده شود ان شاء الله تعالی بدانکه اکثر مرکبات ناقصه که آنها را کاینات جو نیز گویند
بسبب آنکه اکثر در ما بین زمین و آسمان حادث شوند ماده قریب ایشان بخار و دخان
باشد که خود نیز مرکب ناقصند چه بخار اجزاء مائی است که از تابش آفتاب یا غیر آن

از کسب حرارت بوده و ممزوج باجزاء هوائی شده مایل بعلو شود دخان اجزاء ارضی است که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته میل بالا نماید و پیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء که کسب برودت از مجاور نحو می نماید در طبقه دوم یکی انکه اثر شعاع منعکس با و میرسد و برودت مکتسبه باقی بحث مانده تا طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بصرافت برودت مکتسبه زمهریریه باقی است پس هر گاه بخار متصاعد که لا محاله بسبب حرارت لطیف شد بطبقه رسد و از برودت متکاثف کرده سحاب عبارت از ان باشد و بعد از تکاثف اجزاء مائی از اجزاء هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر کرده باران عبارت از ان است و اگر برودت بغایت شدید بود اجزاء مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع تام منعقد کشته متنازل شود برف عبارت از ان باشد و اگر برودت شدید باشد اما نه با نیز که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده نزول نماید تگرگ عبارت از ان باشد و بالجمله چون اجزاء مائی از اجزاء هوائی بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع کردیده هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل کرده و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا کرده و چون در حرکت است باد حادث شود و چه باد عبارت از هوای متحرک و سحاب انکه بارش کند مرتفع کرده و گاه باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور او متحرک شده باد حادث شود بی آنکه اجزاء مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که سبب حدوث ریاح تخلخل و تکاثف بود که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار جسم بی آنکه

تخلخل و تکاثف

بی آنکه اجزاء جسم زیاد شود و تکاثف عبارتست از کم شدن مقدار بی کم شدن اجزاء
و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل
شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر
بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع خلا
بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف دلایل تجربیه
بسیار است و از آنجمله آنکه چون شیشه گلاب تر را بسیار بمکند فی الحال بر سر آب
سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه اگر پیش از مکیدن سرنگون کنند داخل نشود
و این نبود مگر بسبب آنکه مکیدن بسیار هوا را بیرون کشد و اندک هوائی که ماند
بنابر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو گیرد چون متصل بآب شود
برودت طبیعی آب تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود نماید و بنابر امتناع خلا
آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت قسری ببالا نموده داخل شیشه شود اما پیش
از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق نشده و باستحکام طبیعی خود
باقی است بوده تا آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که
بر این دلیل میکنند که اگر شیشه مذکور را بانحال بر سر آب گرم سرنگون کنند باز
آب داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند کرد باطل است چه اگر
برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت مائیست موجود است
و با عداد او بلکه مقارنت او و ستعلت تکثیف تواند شد چه حق این است که فعل در عناصر
منسوب بصورتست نه بکیفیت و اما دلیل امتناع خلا بعد از این خواهد آمد ان شاء الله تعالی
العزیز و نوع دیگر از باد آن باشد که آنرا سموم گویند یعنی متکیف بکیفیت سمی و بشر

بود که هوا از شدت شعاع منعکسه محرق شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانچه در
بلاد بغایت گرم سیر صحرا مرود با راضی حارّه کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه
اتفاق افتد که سبب حدوث ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و به یک
دیگر برخورده پیچیده شوند و گرد و غبار از روی زمین در اینها بپیچد چون همه با هم مصادم
باشند و از جهت دیگر راه بدر شد نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این را گرد
باد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه نرسد بلکه
در همین طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرمائی با و برخورد و اگر بسیار باشد متکاثف
شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در کوهستانات امثال این بسیار از اوقات
مشاهده میگردد و گاه باشد که ابر منعقد نشود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شود
و فی الجمله در رنگ کرده با دنی حرارتی مرتفع گردد و میغ عبارت از آن باشد و در بلاد
رطبه بتخصیص قریب بحر بسیار این صورت واقع شود و اگر بسیار نباشد و تا شب نماند
ابر خوردن برودت لیل اگر برودت کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد
گردد و آن سفیدی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گیاهها و برگها که بر روی زمین
ریخته باشند مرئی شود و نسبتش بشبنم چون نسبت برف باشد بباران و گاه باشد
که دخان با بخار متصاعد مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد سحاب منعقد
گردد و دخان در بین سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی ماند میل صعود نماید و اگر
زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل نماید و لا محاله در حالت صعود
یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان
بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد برق باشد

سبب قوس قزح

واگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بر زمین رسد
وگاه باشد که لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در منافذ او نفوذ کند
اجزای وی نکند و اگر بجسم مندمج صلب رسد وی را بگدازد پس اگر بکیسه زر رسد زر را
بگدازد و کیسه نسوزد الا ما احترق من الذوب الذهب وگاه باشد که بسیار کثافت و غلظت باوی
ماند و بهرچه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکا اما قوس
قزح بیان تفصیلی لمیتش بغایت مشکل است بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان
اجمالیش آن است که ارتسام ضوء نیر اعظم است در اجزاء رشیه صقیله مائیه واقعه در هوا
بهیاتی مستدیره که در عقب الجسم نیر مثل جبل یا ابر یا اشیاء باشد تا حکم آئینه پیدا
کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آئینه حکایت لون و ضوء کند اما حکایت شکل و
صورت نتواند کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات
آن اجزاء تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب ترتب و بعد از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان
مختلفه غمام و حدوث بعض الوان از اجزاء مذکوره بعید نیست اگر ابر کی و خور دراز کنی
و متوجه قرص آفتاب شوی بعینیتی که نظر تو از تارهای موی حاجب منعکس با آفتاب
شود مر آینه الوان عجیبه مشاهده تو گردد که شاهد تصنیه قوس قزح تواند شد
و نزدیک با بر قوس قزح است امر هاله چه حدوث هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در
اجزای رشیه متصغره صقیله مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیر و بسا
اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزای رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق
بعضی و در این حالت هالات متعدده مشاهده شود بر هیات دوایر که بعضی محیط
بر بعضی باشد و از بعضی دیدن هفت هاله با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند

لمه
قوس قزح لم ایلا نعرفها من
ونشم للطبیعة منضمرة
النفحج واریذ هاباوراقنا
حمرة وخضرة او ذنعه او قزح
مقرنتح بهیمات اراسیم
ملک موکل
ملک من ملوک العجم
لا اصلها کالوان الغاری
فی الجلد یشغل عن اهل بیت
العالم و سعد زان الحکم فان
الانفعو الوانه شیخ
ثم اسم شیطان و لکن
قولوا قوس الله تعالی

که حالهٔ در حوالی شمس نیز مرئیست شود و شیخ ابو علی بن سینا حکایت مشاهدهٔ اینحال کرده و اما شهب نیازک و نظایر آن سببش است که هرگاه دخان منفصل
کرده و در طبقهٔ دویم زمهریر محتبس نشود و تجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه
دویم هوا رسد که فی الجمله مجاور تلی بکره نار دار و حرارت نار از دود در او تاثیر کند
و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد
و چنان نماید که منطفی شد و اینرا شهاب گویند و اینکه مینماید که کوکبی حرکت کرده
برای است که اول از طرفی که بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل کرده و شعلهٔ از دود
بهیات کوکب نماید و چون بسیار لطیف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند فی الحال
موضع متصل با آنموضع مشتعل شود و همچنین تا باخر رسد اگر مشاهده شمع کشته
کرده و در سر داشته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود
کرده باشی و دیده که شعله چگونه در دود می افتد و میدهد تا فتیله شمع کشته
مشتعل کردد هر آینه شاهد صدق باشد قضیه مذکوره را و اگر دخان غلیظ
باشد در طبقه دویم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اول رسد چون مشتعل شد بسبب
غلظت زود منطفی نشود بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها و ماهها
درنگ کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد که بهیات کیسوی فرو
هشته نماید و انرا ذوذوابه گویند و گاه بصورت دم نماید و انرا ذوذنب خوانند
و گاه بشکل رمحی نماید انرا نیازک گویند و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد
و اگر ماده دخان متصل بارض باشد شعله بارض رسد و انرا حریق گویند و گاه
باشد که ابخرهٔ حادث شده در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات فضای علیا

تصاعد نیابد و در زمین محتبس کردد چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت
ارض میل ببرودت کند و منقلب به آب شود چون بسیار کردد موجب شکافته شدن
موضعی از ارض شود و انفجار عیون غایب از آن باشد و شک نیست که فرو رفتن
بارانها و برفهای آب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد اینصورت باشد لهذا
کثرت برف و باران سبب زیادتی آب عیون و قنوات کردد و قلتش سبب قلت آن
شود و اکر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ باشد یا سامات زمین بغایت
منسد بود بسبب قوت میل ابخره و ادخنه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر
انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اکر ابخره و ادخنه مجتمعه در موضعی از ارض را
طول مکثی در ارض روی دهد لامحاله بتدریج باهم مختلط شده مزاج حادث شود
و سبب حدوث معدنیات کردد پس اکر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل الماس
و بلور و زیبق و امثال آن حادث کردد و اکر دخان غالب بود امثال ملح و زاج
و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی از این اجسام با بعضی چون
زیبق با کبریت بانحاء مختلفه اجساد متطرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و
امثال آن حادث شود **فصل دهم از باب اول از مقاله اولی** در بیان

متطرقه: جسمهای چکش‌خورده را کویند

احوال المشترکه اجسام بدانکه احوال المذکوره در فصول سابقه احوال اجسام
بود از جهت خصوص مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت مر اجسام را
احوال دیکر هست که هیچ کونه خصوصیت را در عروض آن مدخل نیست بلکه جسم
از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود و از آنجمله مکانست و مکان در لغت
و عرف عبارت از جسمیست که جسمی دیکر بر او قرار کیرد چون ارض که بر او حیوانات

قرار گیرند و کرسی که بر او شخص انسانی قرار گیرد و امثال ذلک اما بحسب اصطلاح علماء
اختلاف نموده‌اند در حقیقت آن و همه متفق‌اند در آنکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت
در او مجتمع بود یکی آنکه مساوی متمکن باشد و بر زیاد شدن او زیاد و بکم شدن
او کم شود و لازم اینمعنی است که دو جسم با هم در یکمکان نتوانند بود دوم
آنکه قابل آن باشد که جسم متمکن بتدریج منتقل شود از او بمکان دیگر و لازم
اینمعنی امکان وقوع حرکت است در او سیوم آنکه ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را
بلفظ فی نسبت با و توان داد کما یقال الماء فی الکوز چهارم آنکه امکنه با هم در
وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره معتبره در مکان سه
مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسم فضائی است موهوم
که جسم در او گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و آنرا بعد موهوم گویند و مراد
از موهوم است که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد و این مذهب بحسب ظاهر
باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل نقصان است چه مکان جسم بزرگ لامحاله
زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی و کمی بحسب توهم محض نیست چه عقل
حاکم است بر زیاد بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و نفس الامر
اگرچه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک نیست که هرچه قبول زیادتی و نقصان
بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در حواشی تجرید نصرت این
مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیقی حکمی نموده‌ایم که مستلزم معدوم بودن
آن فقط در خارج نیست بلکه منشأ انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی
و نقصان باشد بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست بلکه وجود منشأ

اختلاف مذاهب در مکان

منشأ انتزاع کافیست و این احتمالی است معقول در امر مکان تا ایشان راضی
باین نیستند چه ایشان قایلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم و آنچه کفتیم تمام
منتزع شود از وجود عالم مذهب دویم منسوبست بافلاطون و حکمای اشراقیین
و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مکر در اینکه اینان قایلند بوجود
بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب یعنی بعد موجود در خارج را
شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر را از اینجا شک نماند
و دور نیست که اگر نسبت این مذهب با فلاطون و سایر اشراقیین صحیح باشد مراد
ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه راجع شود با آنچه ما در
توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم مذهب ارسطو و ابوعلی
و سایر مشائین که کویند مکان جسم سطح باطن جسم دیگر است که محیط است بجسم متمکن باشد
و آن سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح درون کوزه برای آب بر این
مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما همه مندفع است مکر اینکه بنا بر این مذهب لازم
آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام که محدد باشد در مکان نتواند بود
و شیخ ابوعلی در شفا التزام این معنی نموده و کفته که واجب نیست بودن هر جسمی در
مکان بلکه آنچه واجب است آنست که هر جسمی را وضعی باشد که بسبب آن وضع از سایر
اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه حکم میکنند ببودن هر جسمی در مکان
بنا بر عدم تمیز است میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان و نزد اکثر
بعد هر جسم را مکانی است طبیعی که هرگاه در او حاصل بود تقاضا کند سکون کند
در او بالطبع و هرگاه از او خارج بود تقاضا کند حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد

بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیز طبیعی است بکیفیت مذکوره وحیز نزد
ایشان مفهوماً اعم است از مکان و وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان او وقت
وجسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او وضع او و پیش هر دو طایفه اعنی
قائلین بسطح و محققین قائلین ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در او
نباشد محال است اما پیش قائلین بسطح بسبب آنکه اگر سطح باطنی بهم رسد که متمکن بسطح
متمکن نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محال است و اما
نزد قائلین ببعد بسبب آنکه اگر خلا متحقق شود لازم آید که جسم در او حرکت نتواند
کرد چه حرکت در خلا حرکتی است بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند شد
چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود و حرکتی که در زمانی واقع شود قابل آن
هست که در زمان پیش از آن واقع شود و بطی‌تر باشد یا در زمانی کمتر از آن واقع
شود و سریع‌تر باشد پس اگر معاوقی نباشد تقاضای مرتبه معینه از سرعت
و بطؤ نکند هر آینه وقوع حرکت در زمانی نه در زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و
آن محال است و چون در خلا اعنی مکانی خالی از شاغل حرکت متحقق نتواند شد لازم
آید که مکان نبوده باشد چه یکی از عوارض مکان امکان وقوع حرکت است در او و پس
خلف لازم آید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکت است و حرکت خروج جسم است
از قوه بفعل بر سبیل تدریج بیان این است که جسم هر گاه بر حالتی که او را ممکن است
بالفعل حاصل نباشد پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند بلکه
گاه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند چون حاصل شد صورت هوائی برای آب یا زایل
شد صورت مائی از آب چه حصول صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب

انقلابی چه ماده آب صورت مائی بگذارد و صورت هوائی بر دارد و این هر دو تغییر در آن
واحد حاصل شود که دفعی عبارت از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لا محاله در زمان بین
آنین و قتی فاصله شود تتالی آنات محال است و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت
هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت بود
و گاه باشد که حصول دفعی تا می معین نداشته باشد چون حصول مماسه و لا
مماسه و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگرچه بسبب حرکت باشد لیکن بعد
جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسه بمماسه
دفعی باشد نه تدریجی و این معنی را از حیثیت دفعی بود زمانی معین نبود و اگر حصول
انحالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در او حاصل نبوده باشد
اینمعنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در حصول آنست
که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوبه حالات متوسطه باشد که ممکن نباشد
حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هرگاه جسم خواهد که در
اینی حاصل شود لا محاله میان آن این و میان اینی که بالفعل دارد اینهای بسیار واسطه
باشد چه این نسبت جسم است بمکان و مکان دوم هر چند مجاور مکان اول باشد جسم
از مکان اول بمکان دوم دفعة ممکن نشود چه جسم چون امریست ممتد خروج او
بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر هر جزوی
که از مکان اول بیرون آید جسم از مکانی دیگر حاصل شود و از اول مستبدل شود باین یکرقم
چنین تا بتمامه از اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و معنی تدریج همین باشد
و همچنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه از برودت و مرتبه از حرارت

مراتب بسیار از سرد و ضعیفتر هست که چون آب از آن مرتبه برودت بیرون رود و
تا طی آن مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس بآن مرتبه معینه از حرارت و همچنین
در جمیع حرکات و اینکه کفتیم بخلاف صوت انقلاب است چه میان صوت مائی و
صوت هوائی مثلا صوت دیکر متوسط نیست که تلبس بآن متصور شود تا ارسطاطالیس
در تعریف حرکت کفته که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث انه بالقوه و بیانش
آنست که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آن حالت
برای وی پس اکر آن جسم همچنین که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد لا محاله این نسبت
کمال وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی
حصول آن حالت و دیکری طلب حصول آن حالت و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی مقدم است بر اول پس
کمال اول وی باشد از آن حیثیت که بالقوه آن جسم است حصول آن حالت برای وی و
چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات مندرج در
تحت مقولات عشر پس حرکت لا محاله در مقولات واقع شود اما نه در هر مقوله چه
حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت در ذاتیات
جایز نیست چه تمامیت شیء بذاتیات است پس اکر ذاتی از ذاتیات شیء او را حاصل نباشد
آن شیء آن شیء نخواهد بود و چون آن شیء آن شی نباشد صادق نیست که آن شی کسو
ذاتی خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و در چهار مقوله
از آن واقع **اول** مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و اینرا حرکت اینیه
کویند و حرکت مستقیمه نیز کویند **دوم** مقوله کیف چون کرم شدن آب
چه سخونت برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و اینرا حرکت در کیف و ا

واستحاله نیز گویند سیوم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله وضع آنست
نسبت اجزای جسم با مور خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان
که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب و حرکت چرخه و این حرکت را حرکت وضعیه
و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت در کم آنست که جسم
باقی باشد و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل و در
صورت نمو کردن جسم و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول
که ضد نمو است و این حرکت را حرکت کمیه گویند و اگر سؤال کنند که وقوع حرکت کمیه
در صورت تخلخل و تکاثف که زیاد شدن و کم شدن جسم در مقدار است بی زیاد شدن
وکم شدن اجزاء جسم معقول است اما در صورت نمو و ذبول که زیاد شدن و کم شدن مقدار است
بسبب زیاد شدن و کسر شدن اجزاء متصور نیست چه جسم با تصال و انفصال منعدم
و جسم دیگر با شخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد
جواب گوییم که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است آنچه متبدل است جسم بمعنی ماده است
و آنچه باقی است جسم بمعنی نوع است مثلا نخله معینه در حالت نمو از این حیثیت که فردیست
از افراد نخل که نوعی است از جسم مطلق باقی است بالتشخص و از این حیثیت که فردیست از افراد
جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخل است متبدل است و غیر باقی بالتشخص بلکه هر
تشخصی از او متبدل شود بتشخصی دیگر و تشخص نخله از این حیثیت که تشخص نخله است
واصلا متبدل نشود و اوست که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخله
معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم لا من حیث الخصوص و تبدل الجزء هر گاه
جزئیش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر

مقولات عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله دیگر که حرکتی واقع شود
بتبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود و بدانکه حرکت باعتبار محرک منقسم
شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض حرکت بالذات آن بود که چیزی را که موصوف بحرکت
سازیم حرکت در واقع قائم باو و صفت او باشد چون حرکت سفینه در دریا و حرکت
بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود آن حرکت قائم باو نبود بلکه قائم بمقارن
و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت چون امریست حادث
ناچار است او را از سببی و علتی و علت حرکت نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود
والا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه
هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت
و نفس چه از این حیثیت که تحریک منسوب باو است اگر مقارن شعور و اراده بود
نفس خوانند چون حرکت ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند چون مبدا حرکت
جمادات و طبیعت اگر قوت تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون
حرکت حجر بسوی سفل و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت
تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار
محرک منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات
قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است باعداد قاسر و چون حرکت امریست
تدریجی و تدریجی ناچار بود که واقع شود در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریجی در
مثل نقطه متصور نیست و آن امر ممتد را که حرکت در او واقع شود مسافت گویند
چون حرکت در چهار مقوله واقع است پس مسافت نیز چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله

مقوله را مسافتی از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد
متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر اینهای کثیره و هر حدی که در او فرض کنی اینی باشد
بالفعل و مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر
کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر
قار الذات بود مانند حرکت و فرقی در این معنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها
نبود بلکه فرقی که هست آنست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از
وقوع حرکت در وی قار باشد بخلاف سایر مسافات و از اینکه گفتیم روشن شد که حرکت را
مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازه تدریج است و آن مقدار لامحاله غیر قار است بسبب
آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافت است چه مقدار تدریج واقع در مسافت نباشد
مقدار مسافت پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شود که متحرک را
در حالت حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبق است بر مسافت
و این معنی لامحاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد دوم مسافت مترتب
نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند و دوم بودن جسم متحرک
در میان مبدا و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک با او رسد
نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصل است بالفعل بسبب آنکه تا او در مبدا از او در گذرد و در مسافت است
که این معنی اعنی کون الجسم بحیث کذا اگرچه لازم دارد معنی اول را اما عین معنی اول نیست
بلکه مغایر است مر او را و این را حرکت توسطی گویند و مشهور این است که حرکتی که موجود است
در خارج بمعنی دوم است و معنی اول در خارج موجود نیست بلکه از ملاحظه معنی دوم در خیال
امر ممتدی مرتسم شود که آن حرکت است بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول نیز موجود

است در خارج که اگر موجود در خارج بودی پس هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن
جسم در حد دوم با بودن در حد اول در ذهن لا محاله مجتمع است و حرکت توسطیه ذو حدین
نا قار و غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار بر این تقدیر متحقق نشدی و این باتفاق باطل است
یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمان است و زمان نزد جمهور امریست معلوم الانیه مجهول
الماهیه یعنی همه دانند که امری هست که منقضی است باوقات و مقدر است بساعات و ایام و شهور
و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است یا موهوم
و علما را در حقیقت آن اختلاف است جمهور متکلمین بر آنند که زمان چون مکان
امریست موهوم که در وهم مقدر شود یا موهوم مذکوره و عدم مطلق را چنانکه قابل تقدیرات
وهمیه قاره دانند که خلا نزد ایشان عبارت از آنست قابل تقدیرات وهمیه غیر قاره
نیز دانند و گویند زمان عبارت از آنست و نزد ایشان خواه عالم موجود باشد خواه
نه که مکان و زمان متحقق اند بتحقق وهمی و بطلان این مذهب ظهوری دارد که محتاج
ببیان نیست و حکما بر آنند که زمان امریست موجود در خارج از مقوله کم و مقدار حرکت
فلک اعظم بیانش آنکه چون دو حرکت فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند و در
سرعت و بطو مختلف لا محاله مسافت یکی بیشتر و دیگری کمتر و هم چنین دو حرکت دیگر
که در اخذ موافق باشند و مسافت هر دو مساوی و یکی سریع و دیگری بطی و لا محاله
یکی زودتر قطع مسافت کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت
اخذ و ترک و در صورت دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود
و آن امر در ما بین مبدا و منتهای حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه
بحیثیتی است که گنجایش دارد در همان امر معینه قطع مسافت بیشتر از آن مسافت بحرکت

بحرکتی سریع‌تر از آن حرکت و قطع مسافت کند بحرکتی بطی‌تر از آن حرکت و این احوال
مذکوره فی نفسها واقع است خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس این امر مذکور در فی
نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار توهم آن کنیم و خواه نکنیم و معنی موجود خارجی
همین باشد پس این امر فی نفسه موجود باشد در خارج و این امر قابل قسمت و زیادتی
و کمیت است لذا هر چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی
که دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد هر آینه این امر در ما بین مبدأ آن حرکت
و منتهای آن بنصف مسافت نصف این امر باشد در ما بین مبدأ آن حرکت و انتهای
وی با خر مسافت و همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزائی که در مسافت مفروضه
فرض کنیم و نظیر این احوال است هر حالی که در هر ضعفی از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار
نمائیم پس این امر مذکور ذو اجزاء و ذو اضعاف باشد و اجزاء او با هم مجتمع نشوند چه
امکان حرکت از مبدأ تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود
بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس این امر مقدار غیر قار باشد و نتواند
بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار اینها قار است نه غیر قار
و نیز گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن
امر مختلف پس نتواند بود که عین یکی از این مقادیر باشد و چون عرض است نتواند بود که
قائم بذات باشد پس لامحاله قائم بموضوع بی‌واسطه باشد و قائم بموضوع یا بواسطه عرضی قار نتواند بود
و اگر نه لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال بود پس
ناچار است که قائم بموضوع بواسطه عرضی و هیأتی غیر قار باشد و هیأت غیر قار
حرکت است پس مقدار حرکت باشد قائم بموضوع حرکت بواسطه حرکت و باید که

مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود نبود تا هر حرکتی
که باشد به سرعتی که باشد در او واقع تواند شد و آن حرکت فلک اعظم است پس
زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش از این گفتیم که حرکت را لازم است مقداری
که اندازه تدریج او باشد و آن مقدار زمان است پس زمان هم مقدار حرکت فلک اعظم
و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم باینمعنی که این حرکت موضوع
زمان است و سبب او در زمان اندازه او قائم باو و قیام العرض بالموضوع و مقدار
سایر حرکات است باین معنی که اندازه انهاست و اندازه و پیماینده شی لازم نیست که
قائم باین شی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم قائم باو و اندازه
و پیماینده ثوب است و قائم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکت است و حرکت عین
تجدد و تغیر پس هرچه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود با تجدد
متجددات قیاس باو واقع نبود هر اینه از وقوع در زمان بری باشد و از نجهت است
مقوله متی نیز چون مقوله این و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیات
باشد مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت بزمان و اکثر مقولات منزه باشند

فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی در نتیجه فصول مذکوره

دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه است یکی عالم فلکیات و دیگری عالم عنصریات
وخدای تعالی فلکیات را موثر آفرید و عنصریات را متأثر ماده فلکی باستعداد
ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت نکند و قابلیت تأثر
از جسم دیگر در او نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر
کسبی طاری نباشد و ازینجهت است که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده عنصری

عنصر کما و را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد
و بهر استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و
تغیرات که در این عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک و تاثیر کواکب بوده و چون فلکیات
همیشه در حرکتند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تاثیر ایشان بوساطت
اوضاع لهذا تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان
کُلُّ ذٰلِکَ بِتَقْدِیرِ الْعَزِیزِ الْعَلِیمِ و چون ماده هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی که
دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود بخلاف ماده عنصریات
که مستعد قابل صورتی بعد صورتی است الی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت
عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات از این
جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است و ماده فلکیات متکثر بحسب
تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب و امتزاج نیز در عالم افلاک ممتنع است بلکه
وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات پیشتر دانسته شد و
معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت صورت است و اشرف صور ترکیبیه صورت انسان است
که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب
باشد نخست از عناصر اربعه در ضمن صورت غذائی که نباتی یا حیوانی و غذا
منقلب شود بنطفه و نطفه لا محاله شریفتر باشد از غذا چه یکمرتبه ببدن انسان
نزدیکتر باشد و همچنین نطفه متصور شود باطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود
فیضان قوت مصوره را پس بوساطت قوه مصوره آن ماده متشابهه منقسم شود باعضای
مختلفه و بهر عضوی از اعضا فایض شود صورتی مخصوصه که مناسب باشد افعال آن را

که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود فیضان صورت
کامله انسانیه را که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای خانه بدن است و بعد از آن
فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از اوست قوای مدرکه و محرکه برای اعضا
که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل آن قوی بخار باشد که از دل که در بیت
حرارت است متصاعد شود بدماغ که متصف برودت است و تعدیل یافته منقسم شود
و بخار کرده در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته منشعب شده بسوی اعضا و روح
بخاری عبارت از آن باشد و از لطیف ترین و شریف ترین اجسام عنصری باشد و محل تعلق
نفس ناطقه بود این بود بیان غرض مطلوب از فصول این باب باب دوم از مقاله

اول در بیان روح که جزو دوم از انسانست بلکه انسان در حقیقت همانست و نفس ناطقه عبارت از آنست و بیان قوتهای آن و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول و نفوس و در این باب نیز چند فصل است فصل اول در بیان مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن

در اول این کتاب
بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزای بدن و در این موضع بجهت تاکید
این معنی گوییم هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه با او اشاره میکند با انا در لغت
عربی و بمن در زبان فارسی مغایر است و لا محاله با بدن و جمیع اجزای بدن از اعضا
ظاهره و باطنه چه هر کدام از بدن و اجزاء بدن را اشاره کند بلفظ هو و امثال آن و
مشار الیه با انا غیر مشار الیه بهو باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه است با انا
پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و از این بیان روشن شد که انسان در حقیقت
نفس ناطقه است چه لفظ انا لا محاله اشاره بخود باشد انسان را پس خودی انسان بنفس ناطقه

مثل افلاطونیه

ناطقه باشد و نه بدن آلتی باشد مر او را و ایضا انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن

غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن

و اجزاء بدن باشد و ایضا انسان هر عضوی از اعضای بدن را بحواس ادراک کند و از آن

مر خود را بهیچیک از حواس نیابد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا زید در سن شیخوخت

مثلا بیقین داند که خودی وی یعنی آنچه از او مشار الیه است بانا همان است که در سن

طفولیت بود و شخصی دیگر نشده و حال آنکه جمیع اعضا بدن و عوارض آن متبدل

شده پس خودی او چیزی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بری بودن او از حیز

زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسیه پس بیانش آنست که انسان تصور کند مفهوم

کلی را که مطابق است با فراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بر هر فردی از آن

افراد و متحد باشد با او بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ موجود خارجی که [illegible] نیست

باشد به تعین مخصوص از زمان و وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود

مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد

وجود مجرد از آن خواه قائم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطون است و صور افلاطونیه

عبارت از این صور کلیه است و خواه قائم بمجرد دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است و بر [illegible]

معلوم شد او عین نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس و یا بحصول [illegible] عند النفس

باشد بتجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد متعین بتعین مذکور باشد

و کلی نتواند و اگر بحصول باشد باز تجرد نفس محقق شود چه اگر مادی باشد حضور مجرد

یعنی مفهوم کلی نزد او صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص

شدن مجرد را بتخصصات مادیه و لازم آید که مجرد مادی شود و این محال است و قطع

1

ظاهر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید که در یک وقت هم مادی باشد و هم مجرد چه
در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع متقابلین لازم آید که بطلانش
ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی و شواهد
نقلی و قرآنی دلایل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که ما کردیم محکم ترین
و واضح ترین دلیلها است و از افاده یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت تامل مانعی
ندارد بهمین اکتفا نمودیم و زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد و انداز
و بحر امل غرور و ارباب جهالات مغرور و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید
معرفت و فتح الباب جنت و آخرت است و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق بحقیقت انسانیت
نتواند شد

فصل دوم از باب دوم از مقاله اولی در علم نفس بذات خود و ما سوای خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه

علم نفس ناطقه بما سوای
خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات مادیه خواه محسوسه و در آن محتاج باشد بآلتی
چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن مسموعات بسمع و بوئیدن مشمومات بشامه
و چشیدن مطعومات بذائقه و سودن ملموسات بلامسه و این محسوسات را صور گویند
و خواه موهومه و آن معانی است که متحقق است در محسوسات از این حیثیت که متحقق است در این
محسوسات چون عداوت زید و محبت عمرو و ملائمت و منافرت در جزئیات محسوسه و
امثال این معانی را موهومات گویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر
که آنرا قوه واهمه گویند و این قسم از علم نفس را ادراکات خوانند و ادراک صور را در
وقت حضور ماده انصور احساس و در وقت غیبت من خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم
گویند و یکی دیگر علم بمعقولات خواه بذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه و این قسم

علم حضوری نفس

علم را منطق و تعقل خوانند و نفس در این علم محتاج باشد بآنچه صور معقولات
که لا محاله مجرد است از کم و وضع و سایر لواحق مادیه قائم تواند شد بذات نفس
مجرده و مانعی از قیام نیست و بجهت علم بشی قائم بودن صورت شی بذات عالم کافی است
و اما صور محسوسات اگرچه از بعضی لواحق ماده مانند وضع و لواحق آن مجرد است چه
مطلق ادراک بی نوعی از تجرید بصورت نبندد اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و
لواحق آن مجرد نیست پس محلش نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن
نباشد و آن لا محاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاری است که سپرده شده بقدرت الهی
در عصبه عضوی که برای هر نوع از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک
پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای
مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس بآن روح و از آن اعضا را آلات ادراک گویند و اما
علم نفس بر دو وجه دیگر بود حصولی و حضوری و علم حصولی علم نفس است بشی بواسطه قیام
صورت آن شی بنفس چون علم نفس بکلی طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج
نفس موجود است و بآن اعتبار موصوف بکلیت نیست مگر بقیام صورتی از آن کلی
طبیعی بنفس که آن صورت بآن اعتبار متصف شود بکلیت و کلی عقلی باشد و علم حضوری
علم نفس است بشی بواسطه حاضر بودن آن شی بعینه نزد نفس بی وساطت صورتی
از آن چون علم نفس بنفس صورت معقوله انسان که قائم است بنفس که علم نفس بآن
صورت از آن حیثیت که آن صورت بنفس متصف بود نه بصورتی دیگر منتزع از آن
صورت الا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایه
و سبب علم حضوری دو چیز است که مناط هر دو یکی است یکی قائم بودن عین معلوم

بعین عالم چنانکه در صورت معقوله مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلول
نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب غیر قیام باشد چون بودن ذات
معلول نزد ذات علت که سبب حضور در انجا محض علاقه علیت و معلولیت است
مناط علم درین هر دو سبب فی الحقیقه یک چیز است که آن حضور است و در حضور
دو معنی معتبر است یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و یکی عدم غیبت و
ظاهر است که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و پس
پس هر جا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود ازین نوع
باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد چه شیء هرگاه مجرد
باشد از ذات خود غایب نتواند شد بخلاف شیء مادی که بسبب محفوف بودن
بعوارض مادیه گویا از ذات خود غایب است چه عوارض مادیه بنابر انکه بسبب انفعال
ماده عارض شود دخل در ذات شیء مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت
علم نفس بذات خود عالم و علم و معلوم هر سه متحد باشند چه در علم حضوری
علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه
باهم بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است او را
چیزی که عین ذات خود او باشد عالم است و باین اعتبار که او منکشف است بر چیزی که
او عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود منکشف است علم است
چه علم صورت شیء باشد که از شیء با بصورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات
شیء بخود منکشف باشد نه بصورت ذات او کار صورت کند و چنانکه صورت
شیء علم باوست ذات این شیء نیز علم بذات خود باشد **فصل سیوم از باب**
دوم از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه و نفس

نفس ناطقه را قوتهاست که دران قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای
دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه
و صنف دوم را نباتیه گویند اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما
مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج در ظاهر اول قوه باصره است
و آن قوه ایست که حامل او روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین
موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از جوف اول است مقدم دماغ رسته شده
بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از
ملاقات منعطف شده آنکه از طرف راست رسته بحدقه راست و آنکه از طرف چپ
رسته بحدقه چپ آید و باین قوه ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات
و جمیع اشیاء ملونه و مضیئه را بالعرض و علماء را اختلافست در اینکه مدرک
بالذات عین ذات مرئیست یا صورتی از او که منطبع شود در جلیدیه و بوساطت آن
در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دوم معروفست بمذهب طبیعیین و این
مذهب مختار ارسطو و ابی نصر و ابی علی و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار
غیر ایشانست و ایشان دو گروهند جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بشکل
مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش منطبق بر سطح مرئی تا بشعاع
بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست
بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای
مابین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات
مرئی شود و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طولی ندارد که در ذکر آنها چندان نفعی

نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است و دوم نیست که خروج شعاع بهیات
مذکوره مرئی نباشد بتصویر و تمثیل مقابله که شرط نیست دوم سامعه و آن
قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه مفروش در مقعر صماخ است و نفس باین
قوه ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب تموج که
حاصل شود از برخوردن دو چیز بهم از روی عنف و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق
عنف بشرط مقاومت هر دو بهم و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود
و چون آن تموج مستمر شود تا بهوای راکد در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره
مفروش است در او صوت متادی شود بقوتی که سپرده شده بروح آن عصبه و مدرک
نفس گردد سیم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو زائده شبیه بسر
پستان که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست و نفس ادراک کند باین قوه
جمیع روایح را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب
وصول بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطت اجزای هوائی بسوی شامه و بعضی گویند
بسبب تاثیر ذی رایحه در شامه بدون تکیف و تبخر اجزاء و اقرب مذهب اول است چهارم
ذائقه و آن قوتیست که حامل آن روحی است که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس
باین قوه ادراک کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم
و یا مخلوط باجزای ذی طعم علی الاختلاف کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست
که حامل آن روحی است ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوه جمیع کیفیات
ملموسه را مثل حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و
صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یک قوت نیست که نفس باین قوه واحده ادراک هذا

قوای ظاهره

اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتها متعدد است که هر قوتی جنس از تضادرا ادراک کند اما پنج حس باطن اول حس مشترک است و آن قوتیست در مقدم بطن اول دماغ که متعدی شود بسوی او مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوه را تشبیه کرده اند بحوضی که از پنج جدول آب در او ریخته شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوه گفته اند که هر کدام هرچه بیابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این قوت و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات است حضور انصورها هم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان چنانچه که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمرت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکند بودن صورت حمرت را در باصره و صورت حلاوت را در ذائقه دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله را خط مستقیم و شعله جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در هر حد از حد و د مسافت که بنصر در آید از بصر بحس مشترک مرتسم شود مکرر کند تا مرتسم شدن صورت در حدود تمام مسافت و هم چنین تا صورتها در حس مشترک شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و حال آنکه در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل در وقت زوال مقابله مخصوصا در تمام صورت مقابل باشد دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است اشخاصی را که البته در خارج موجود نیستند بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل نه اندک است که مشتبه تواند شد پس صورتها در حس مشترک باشد از این دلیل تواند است که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس

مشترک باشد نه تنها در حواس دوم خیال و آن قوتی است در مؤخر بطن
اول از دماغ که حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را
پس این قوه حافظ حس مشترک باشد و وجود این قوه ظاهر است از بقاء
صور با عدم احساس بآن صورت و مغایرت وی با حس مشترک نیز ظاهر است چه
ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل دیگر بر مغایرت
قوتین تحقق فرق است میان حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول آنست
غفلت
که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس
جدید بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید
مگر با احساس جدید اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد
با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود از حس مشترک لهذا احتیاج
با احساس جدید باشد جواب گوییم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی
و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس
همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه
نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است
پس هر چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیم وهم و آن قوتی است
در مؤخر اوسط بطن دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات باو حاصل
گوسفند از گرگ
شود چون عداوت جزئیه که شاة مثلا از ذئب ادراک کند و سبب فرار او
شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل باو شود
و مراد از معانی آنست که بحواس ظاهر مدرک نشود و مقابل او صور است که بحواس ظاهر

ظاهر مدرك شود و شك نيست كه اين معاني مدرك شوند و نفس بذات خود ادراك
آن نتواند كرد چه ادراك معاني جزئيه متعلقه بمحسوسات بي ادراك محسوسات
نتوان كرد و نفس ادراك محسوسات بي آلت نتواند كرد و حس مشترك نيز ادراك نتواند
كرد چه حس مشترك ادراك نكند مگر چيزي را كه حواس ظاهره ادراك توانند كرد
پس لابد است از قوتي كه ادراك معاني جزئيه باو حاصل شود اگر گويند محبت زيد
مثلا نيست مگر مفهوم محبت كلي مضاف بزيد و بسبب اضافه بزيد جزئي شده پس تواند بود
كه مدرك معاني جزئيه نيز نفس باشد بذات خود باين طريق كه اضافه حاصل باشد
در نفس و مضاف اليه در آلت پس محتاج بقوه واهمه نباشد جواب گوييم كه اگر معاني جزئيه
مفهومات كلي بودي كه جزئيتش بمحض اضافه بودي هر اينه حيوانات عجم كه فاقد
نفس ناطقه اند مدرك معاني جزئيه نبودندي بلكه جزئيت معاني جزئيه بمقارنت
صور جزئيه است پس نتواند كه مرتسم شود مگر در محلي كه صور نيز در همان محل
مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن قوتيست در مقدم بطن آخر از دماغ
كه حفظ معاني جزئيه كند و نسبتش بوهم چون نسبت خيال است بحس مشترك و وهم
چنين كه مدرك معاني غير مدرك صور است حافظ معاني نيز غير حافظ صور است
چنانكه حافظ صور غير مدرك صور است حافظ معاني نيز غير مدرك معاني است
چه ادراك معاني در وقت مشاهده صور غير تذكر معاني باشد در وقت تخيل صور
چنانكه وجدان صحيح حاكم است بدان پنجم متخيله و آن قوتيست در مقدم بطن اوسط
از دماغ كه تركيب كند صور محسوسه و معاني جزئيه را بعضي با بعضي و تفصيل كند
بعضي را چنانكه ظاهر شود از تخيل انسان ذي جناحين يا انسان بلا راس يا تخيل كردن

کردن چنین را صاحب طعمی که در واقع ندارد یا خالی از طعمی که در واقع دارد و
ویا تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن الی غیر ذلک و مغایرت این قوه با قوتهای
مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوه را هرگاه عاقله استعمال کند در مدرکات
خود بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات
مفکره خوانند و اما قوه محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند و بفاعله
و باعثه قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول
وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوه فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث
بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوه شهویه خوانند و اگر بجهت دفع
امر مهروب عنه باشد قوه غضبیه خوانند و فاعله قوتیست که عضلات و اوتار
را مهیا تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن اما صنف دوم
از قوی اعنی قوای نباتیه و انرا طبیعیه نیز گویند چه قوه مبدا اثر را گویند پس
اگر مقارن شعور بود نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه
و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوه اول بجهت تکمیل شخص است و بقوه ثالثه بجهت
بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل
شود چه اجزای بدن چون رطب است و بسبب حرارت غریبه و غریزیه همیشه
در تحلل و گداز است اگر هرچه بتحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود
اما نامیه قوتی است که اجزای غذا را که آن بدل ما یتحلل باشد بر اجزای مغتذی داخل
گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در اقطار ثلثه زیاد گردد زیادتی که در خور آن
اصلیه باشد و از اعضائیست که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد

باشد کالعظام والاعصاب والرباطات وغیر ذلک نمو عبارتست از این بود
وزیادتی که در اعضا غیر اصلیه بود و از اعضا آنست که متولد شود از خون کاللحم
والشحم والسمین انواع نمو نخوانند سمن و فربهی گویند و مقابل نمو را ذبول و مقابل
سمن را هزال خوانند اما مولده مرکبست از دو قوه یکی زیادتی غذا را بعد از هضم رابع
منی کرداند و دیگری مهیا کند هر جزوی از اجزاء منی را از جهت قبول صورت عضوی
از اعضا و لابد است از قوتی دیگر بجهت تصویر هر جزوی از اجزاء منی که مستعد شود
بجهت صورت عضوی از اعضا و آنرا قوه مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتمل
منافع و حکم و مصالح بسیار است چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور آنها بدون
کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره نموده
و صدور افاعیل محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیم الشعور ممتنع شمرده
و بعضی دیگر از علما نفی قوای طبیعیه بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوا را اسناد بملائکه
کرده اند اینها هیچ کدام در کار نیست چرا قول بوجود صانع حکیم علیم که همه
موجودات و مؤثرات مستند باو بند عجیب نیست اعطای قوتی و خاصیتی بهر طبیعت
تا که صدور افعال محکمه متقنه از او بواسطه آن قوه و خاصیت ممکن گردد و وجود
علم و حکمت در مبدا اول کافیست و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسایط لازم
نیست و صدور این افعال از ملائکه مقدسه بدون وساطت این قوی بلکه بمباشرت
آیند وات مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی از خساستی نیست بسیار عجیب تر است
از اسناد این افعال بقوای طبیعیه بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این نزد
عقل اقربست از اذعان از مراتب کثیره و از اینجه کفتیم معلوم شد که فعل قوه نامیه و مولده

هر دو موقوفند بفعل قوت غاذیه پس غاذیه خادم باشد هر دو را و فعل
غاذیه نیز موقوف است بافعال قوای اربع که جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه
اند و اینها را خوادم غاذیه گویند **فصل چهارم از باب دوم از مقاله
اولی در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این
هر دو قوه** قوای مذکوره مشترک بود میان انسان و غیر آن و نفس ناطقه را
دو قوه دیگر هست که مخصوص باوست یکی قوتی که باو مهیا ادراک معقولات بود
نظر و فکر و آن قوه بعینها جهت تاثیریست که نفس را از نظر بما فوق خود که مبادی عالیه اند
حال که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه کند و آنرا قوه نظریه و عقل نظری است
خوانند و دیگری قوتی که باو مهیای مزاولت افعال و اعمال شود که مبادی غایات
و مصالح عقلیه تواند شد و این بعینها جهت تاثیریست که نظر بما تحت خود که بدن و قوی
و آلات بدن باشد وی را حاصل است تا کما ینبغی تدبیر بدن نماید بر حاجتش باده تواند کرد
و آنرا قوه عملیه و عقل عملی گویند و پیشتر دانستی که نفس ناطقه یعنی جوهر مجرد
متعلق باجسام اگرچه بحسب ذات مجرد است از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است
و مراد از فعل جمیع اموریست که از نفس آید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال
پس نفس در جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش
بماده و آلت دانسته شد و اما در ادراک عقلی کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات
نکند مفهومات کلی برای او حاصل نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه
در آلات اما آن مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله در آلات در ذات نفس در آید
پس نفس پیش از تعلق ببدن نه فاعل تواند بود و نه عاقل و هم چنین بعد از تعلق

مراتب نفس در ادراکات نظری

تعلق و پیش از استعمال آلات خالی از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد
و بعد از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده
باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات نکند که او را حاصل شود
و نفس را در این مرتبه اعنی بعد از تعلق و قبل از حصول تمیز مذکور که نیست او را در
این مرتبه بجز قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند بسبب مشابهتی که با هیولی
اولی دارد چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل جمیع صور باشد
چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالی است و قابل
مر جمیع صور را و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانکه
بر نفس در این مرتبه و همچنین در سایر مراتب بعد از حصول تمیز مذکور تحت چیزی
از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است که از تمییز ما به الاشتراک
محسوسات جزئیه بالضرورة بمجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود چون صورت
حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام کلیه که از تکرر
مشاهده احکام جزئیه حاصل شود چون صورت حکم کلی النفی و الاثبات لا یجتمعان
و غیر ذلک فانها علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه ورا
حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظری چیزی حاصل نکرده بود بلکه بسبب حصول
ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات ورا بالفعل حاصل شده باشد نفس را
در این مرتبه و تا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد
انتقال چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از
رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند بمرتبه رسد که هر گاه

خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات وی را مخزون شده
نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات
مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما گویا که بالفعل
شده بنا بر آنکه بغایت قریب بفعل شده و در این مرتبه یا آنکه جمیع معقولات نفس را
حاصل شده اما مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التفاتی که نفس را بغیر
معقولات از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه
معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نفس نباشد
این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل بالمستفاد خوانند بنا بر آنکه بافاده عقل فعال
که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه در نفس کامل در علم
و عمل بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما با وجود تعلق بدن نیز حاصل تواند
شد یا نه خلاف است علما را در این بعضی بر آنند که احیانا تواند شد کالبروق الخاطفه
و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوه نظری چهار مرتبه
باشد یکی نفس کمال و آن عقل بالمستفاد بود و سه دیگر کمال استعداد قریب و بعید و
متوسط شود قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و بعید عقل هیولانی و این
مراتب از بعض نفوس را چنانکه نظر بجمیع معقولات متصور شود نظر بهر مسئله مسئله
نیز حاصل باشد و عقل بالمستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم
باشد در حدوث چه معقولات تا حاصل نشود و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نشوند
شد این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوه نظری و اما مراتب قوه عملی آن نیز چهار است
اول تهذیب ظاهر است و آن حاصل شود باستعمال الشرایع النبویه و امتثال الاوامر و امتناع از نواهی

مراتب نفس در قوه عملی

دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه واخلاق ذمیمه وآراسته شدن بشیم حسنه
وصفات کریمه ونفی کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا متنور
شود باتصال بمبادی عالیه ومجردات عقلیه **سوم** ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت
چهارم مقصور کردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بر ملاحظه عظمت
وجلال الهی ومطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل
در جنب قدرت کامله الهی بیند وهمه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند وهمه
وجودها وکمال موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید واین مرتبه کمال مراتب
قوه عملی است وچون انسان باین هردو کمال نظری وعملی آراسته شد انسان کامل عبارت
از او باشد واین مرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهیین سعادت حقیقی
خوانند واین است بهشت حقیقی وجنت عدن که برای متقین مهیا شده وآدمی
باید که همت بلند دارد واز این مرتبه نظر طمع برندارد وبصعوبت آن محتجب نشود
که حق سبحانه وتعالی بلطف تکلیف ووضع شرایع این راه را آسان کرده وهمه بندگان
باین سعادت عظمی خوانده وبالجمله ایمان بوجود این مرتبه وبامکان آن از مقومات
انسانیست در مقدمات سعادت ** از ایشان نیستی میکو از ایشان * پریشان نیستی میکو پریشان

فصل پنجم از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن وبیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد

بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست
مجرد روحانی وبدن جسمیست کثیف هیولانی ومابین تجرد وهیولانیت وترکیب
وجسمانیت غایت بعد ونهایت منافات واقع وثابت است لیکن بقدر مباینت ودوری عظیم

که پنداشته می‌شود میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت
واقع است بحیثیتی که منجر باتحاد شده دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علماء
بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهمی
که جمعی کرده‌اند که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلان است و هر که
تامل نماید و رجوع بوجدان خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در و لا یتبدل بدن او
نیست مگر یکی حتی نزاع و معارضه که در میان قوای شهوت و غضب و عقل واند تنها
مختلف بینند و او میانجی کن و حاکم و دافع نزاع و خصومت نه بیند مگر یکی را و آن یکی
همان را داند که خودی خود را بان داند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کند و همچنین نزد
محققین ثابت شده که لذت والم راجع باد راک چه لذت نیست مگر ادراک امری که
ملائم و لذید باشد والم نیست مگر ادراک امری که نا ملائم و موذی بود دلیل بر این آنکه
اگر کسی استعمال مستلذ کند و یا موذی و منافری باو برخورد و او غافل باشد و مشغول
فکری و اندیشه دیگر اصلا از آن لذید لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد
پس هرگاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت والم نباشد مگر ادراک الملذ
و منافر پس ملتذ و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی بفعلیت یا ضرری
که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مؤلمات جسمانی تفرق اتصال است و تفرق اتصال
واقع نشود مگر در بدن و حال آنکه الم آنرا نکشد مگر نفس و چنان تصور کند که چیزی از
او جدا می‌شود یا نیشی در او فرو می‌رود و مجملا زحمت و ایذای آن نرسد مگر بنفس و موذی
نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس از آن باشد که نفس ادراک موذی که
در بدن شده نماید و خود متاذی شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت در وی

شد و ظاهر است
لذت و الم جسمانی

باشد و این معنی اعنی متاذی شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت و در
واقع نفس متاذیست و بس و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس و بدنست
مانند اتحادی که میان صورت و ماده هست پس نفس فی الحقیقه با وجود تجرد صورت بدنست
اما صورتی که قائم نیست بماده و بدن ماده نفس است پس غایت مناسبت و نهایت قرب
ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورتست و مثالی
که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میانه جزئیات
محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال المباینتی که میان قشر و لب واقع است کمال مناسبت
نیز واقع است چه قشر قشر این لب است و لب لب این قشر و هیچ چیز از قشر نزدیکتر نیست بلب
و از لب بقشر مثال دیگر لب بادام است که در لب است چه دهن لطیف لبست و لب کثیف دهن
و هم چنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت میان مثال
و ممثل تو هم نکنی که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است
قائم ببدن نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت و مجاورتی که در میان
اجسام و جسمانیات است مجملا نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است و دیگری مادی
محض باهم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی
با وجود مشارکت با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارند که
بدن با نفس دارد و مراد از روحانیات نیست که در سلسله علل نفس واقع نباشد چه مناسبت
علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن یا زیاده بر آن و هم چنین هیچ موجودی
از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارند با بدن که نفس با بدن دارد
سرش آنست که طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه از طبقات

موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه که ادنی باشد پیوسته باشد مثلاً در میان دو حاشیات طبقه عقل بالاتر از طبقه نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیاء علیه وآله التحیه والثناء که اشرف افراد نفس ناطقه انسانی است بحسب بدو فطرت در مرتبه عقل فعالست که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت بجهت آنکه فهمیم که حق انست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم الانبیاء علیه والتحیه والثناء بمرتبه عقل اول که اشرف عقول فعالست پیوسته است و در میان مرکبات معلوم از طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است چه اخس افراد نبات در رستن و نمو کردن قبول کند و مرجان نیز قبول آن کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد حیوان لامحاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند و نخل نیز چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته باشد با اخس افراد انسان و این معنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه یا فاصله با جنبی در میان دو طبقه از مقررات مسائل حکمیه است و گفته اند نفس تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی تاثیرات در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف افراد طبیعت طبیعت بدن انسانست و اخس حالات هر مرتبه هر نفسی حال بدو فطرت او است که خالیست از هرگونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه عقل هیولانی نفس

نیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن
انسانی یکی باشد در مرتبه وجود پس همچنانکه طبیعت جسمی صورت نوعیه بدن جنین بود
پیش از دمیدن روح بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی
عبارت از وست صورت نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود مجرد
استبعادی درین نباشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم اینمسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد
مر مادی را باین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدا و علت صورت
نوعیه بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی بر اعضا
واین مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد

فصل ششم از باب دوم از مقاله اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن

بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث
انه بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن
فرسی لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصل
و همچنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش
چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد قائم است بماده بدن نه قائم بذات خود
لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات غیر ناطقه مطلقا
نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع واحد باشد و بعضی
تجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن از انواع مختلفه باشد
بنا بر اینکه نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این گمان وجود تفاوتی است که بعد
ما بین النفوس در سعادات و شقاوت و خیریت و شریت و ذکی و زود بعضی بدایات

روایات مشعره براختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضة وپوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد استبعاد است ودویم اشاره باختلاف استعداد است ونفس ناطقه اگرچه مجرد است وقائم نیست بماده بدن تا وحدت نوعیه بدن موجب وحدت نوعیه نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست وصورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانیه واحد باشد وتکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد در ذات نتواند بود بلکه بسبب باموری باشد از خارج ذات وامور خارجه در نوع است لازم وعارض وتکثر نوع واحد باموری لازمه نیز نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد از و منفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود بدو فرد مثلا که جدائی هر فرد از فرد دیگر بامری باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس اگر لازمی که در یک فرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود واگر در فرد دیگر نباشد وحال آنکه ذات در فرد دیگر متحقق است باید که لازم ذات از ذات منفک شده باشد واین محالست پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور عارضه باشد وهیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد وچون تکثر از جهت بدن باشد وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیة نوعیه محفوف بعوارض مشخصه یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد وچون عوارض از جهت بدن باشد وجود فرد نیز از جهت بدن وبسبب استعداد بدن باشد پس هیچ فرد از افراد نفس

نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند بود و این است معنی حدوث نفس بحدوث
بدن و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم
ما اول باشد مثل الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف
و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام دور نیست که مراد از حدیث اول
تمثیل تناکر و تناسب ارواح که مبنی بر قرب و بعد مزاج ابدان و مراد از حدیث
دوم تقدم ارواح باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بان
ارواح است و ان عقول مجرده و نفوس فلکیه است و این قبیل است حدیث اول ما خلق الله
عقلی او روحی چه اشارت است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدسه نبوی
بحسب مآل یکی است و همچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیا
انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دوم از مقاله اولی در بیان بطلان تناسخ

یعنی نقل نفس ناطقه از بدن
بعد از موت به بدن دیگر انسانی و آن را نسخ گویند یا به بدن حیوانی دیگر غیر ناطق و آن را
مسخ گویند و یا بجسم نباتی و آن را فسخ گویند و یا بجسم معدنی آن را رسخ گویند و دلیل
امتناع نقل مطلقا آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدنست و تشخص شخص بتشخص
صورت نوعیه ی است چه ماده بر سبیل ابهام در قوام شخص معتبر است لهذا تبدلات و
تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل شخص نیست و شخص که در کودک مثلا
بعینه شخص شیخ سالخورده است خواه در انسان و خواه در نباتات و خواه
در حیوانات و فرقی نیست در این معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان
و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان چه صورت غیر انسان اگر چه نیز به

بماده است اما جوهر است نه عرض که اگر نبود تبدل موضوع لا محاله موجب تبدل

وی میشد اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهری نیست پس مادام

که صورت نوعیه شخصیه باقیست شخص بر قرار است هر چند ماده متبدل شود

و چون این مقدمه دانسته شد گوئیم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه بدنست منتقل

شود ببدن عمرو یا ببدن حیوان دیگر یا غیر آن لازم آید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید

باشد و بطلان این از اجلای بدیهیاتست دلیل دیگر آنکه دانستی که تشخص نفس

از بدنست و معنیش اینست که استعداد خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان

روح حاصل باشد موجب اینست که از مبدا فیاض خصوص این نفس شخصیه که

زید است فایض شود پس اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی از آن نیست که بدن

عمرو مستعد خصوص این نفس زید بود باینمعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نبود

نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود یا نه پس اگر مستعد

خصوص نفس زید بوده لازم آید اتحاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شی لا محاله غیر

خصوصیت مستفاد از غیر آن شیء باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلان است

و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده ببدنین در حالت واحده چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو

بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان این مذهب نیز بدیهی است و

اگر مستعد خصوص نفس زید نبود لازم آید تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا مخصص

باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این کتاب بیاید انشاء الله العزیز

اگر گویند حالت بدن عمرو بنفس ما و وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید کا

فی در تخصیص ج گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی

وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد و با هیچ نفسی مفارقت کرده همیشه باشد دلیل
دیگر بعد از این ان شاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد
خواه فاعل موجب باشد خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه با استعداد بدن
تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود
و با وجود آن نفس اگر نفس دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت
لازم آید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری البطلان است چه هر شخصی بالضرورة
داند خود را مگر صاحب یک نفس و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین
نفس مفارقت کرده باشد و الا لازم آید جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی
و این مستلزم جواز تعلق نفس واحد است ببدنین در حالت واحد چنانکه مذکور شد
و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین
تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امری است ممکن تا واجب نشود موجود
نتواند شد و بر مقدمات این دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای
بدن مشروط باشد بیافتن نفس مفارقی چنانکه مشروط است باستعداد بدن
پس لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد
خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه
نتواند بود چه اگر نفس مستعد لها همین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدم شی
بود و اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود نتواند بود بالضرورة و وجود معلول مشروط
بعدم چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتواند بود و این دلایل ثلثه براهین قطعیه اند
بر بطلان نقل مطلق و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه که موجب زیادتی اطمینان شود

بسیار است و ما از انجمله سه دلیل ذکر کنیم **دلیل اوّل** شک نیست که بدن آلت کمال
نفس ناطقه است که باین آلت استکمال خود تواند کرد و بدن چنین چون هنوز در
ضعف و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده
مناسب او نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه
و آن مرتبه عقل هیولانی است که بالقوه محض است و از او نیاید مگر کاری که از طبیعت
نیز آید و نفس مفارق شده از بدن لا محاله بالفعل شده و بکار آمده و استعمال آلات
کرده و قوی شده پس نتواند بود که تعلق گیرد ببدن چنین و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر
اقناعیست بنابر آنکه مبتنیست بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا کرده شود
ظاهر گردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است **دلیل دوم** شک نیست
که نفس ناطقه ادراک معقولات اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند
نه بآلت و معقولات در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه
بتمرّن و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم گردد نه در بدن
که بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده
بودی ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق
بدان بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن که داریم بیاد ما افتادی و بکار
ما آمدی و اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی از مردم را بودی و حال آنکه
بالضروره هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت قریب است بدلیل اول **دلیل**
سوم اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر بایستی که
همیشه عدد ابدان هالکه با بدان ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه نه چنین است چه

چه بسیار افتد که بای غایی حادث گردد یا فعل غایی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک
گردد که مثل آنها بحسب عادت در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوت دلیلین سابقین
نیست

فصل هشتم از باب دوم از مقاله اولی در اشاره بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه

چون بحس و رصد معلوم شد
که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت عدیم الشعور صادر نتواند
شد چه حرکت مستدیره طلب وضعی است و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب بنسبت
بشیء واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هر چه را طالب باشد همیشه طالب باشد
و هر چه را کاره همیشه کاره بخلاف نفس که ذی شعور و اراده است پس تواند بود که
شیء واحد مطلوب مراد وی باشد بوجهی و مهروب عنها و باشد بوجهی دیگر و یا در وقتی
مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی
و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع شهوت و غضب باشد
و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل جلب ملایم جسمانی است و غضب میل
دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال تجددی منتفی است و تحلل و فنا
در او راه نیست پس ملایمت و منافرت جسمانی در او نبود چه این هر دو فرع تاثیر و
تاثر جسمانی است و تاثیر و تاثر فرع ضدیت و انفعال تجددی پس اراده فلکی عقلی باشد
و اراده عقلی تابع تصور کلی است که کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد
از ماده چون نفس ناطقه انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت
ذوات مجرده عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مستند بمراد عقلی است و اراده عقلی
خالی از شهوت و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات آن بود که در او عدم

و نفس نبود چه مناط شریّت عدم است و چون در او عدم نبود حاجت فساد نبود
پس باید مجرد باشد چه در جمله ذات مادی حاجت بماده و وضع و موضوع باشد و
مجرد نفسی نتواند بود چه نفس در فعل محتاج بود بماده پس مراد فلک در حرکت
امری بود مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً اما ذات مجرد مقصود از حرکت نتواند بود و هم
چنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود بلکه کمالی باید که فایض شود
از ذات مجرد و چون فیضان موقوف بمناسبت است پس حرکت سبب حصول مناسبت
باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک نتواند بود در حرکت بذات مجرد چه حرکت
افلاک واسطه رسیدن نفع است از مبدا بکاینات چه امور کاینات مستند است
باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود بمجرد در ایصال
نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را و نمی
تواند بود که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر
وکمال بود بجهت مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل نیست اما سبب و
واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون مقصود در حرکات افلاک تشبه بمبدا مجرد بود و حرکات
مختلف باید که مشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده ثابت شود
و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا
بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک کلیه تسعه
چه واجب الوجود مشبه به بحرکت نتواند بود چه حرکت سبب مشابهت در واسطه
فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیض است نه واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات
بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستند بعقلی است دیگر چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه اخص منك

و از فعلیت و تحصیل عقل فعال بی شائبه قوت و ابهام بحسب وجود و بودن او صور معقوله قائم بذات و نیز بهش از حصول نقص و قبول کمال وجهی دیگر برای تسمیه او بعقل فعال تحصیل توان کرد

است و لابد است از عقلی که اخراج وی کند از قوه بفعل و ازین جهت ویرا عقل فعال گویند
یعنی بالفعل گردانندهٔ نفوس ناطقه پس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله
طولیه اند و در مرتبهٔ هر عقلی از عقول که بازای افلاک مرکبه اند عقول متعدده
باشند و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول عرضیه عقولی اند که در مرتبه
عقل عاشر واقعند بازای انواع کاینات و انها را ارباب انواع و ارباب طلسمات
نیز گویند و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل ذهول نفس که
کاهی ذاهل شود از معقولات خود و در وقتی دیکر بیاد آورد بی آنکه محتاج بکسب جدید
بود و حال آنکه معقولات نفس در ذات نفس مرتسم شود نه در قوای از قوای
نفس مانند صور محسوسات پس اکر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم
بودی و ذهول غفلت از ان ممکن نبودی پس در ان وقت آن صور از ذات نفس زایل شده
در عقل فعال باشد چه ان صور معدوم نتواند شد و اکر نفس را ربطی بعقل فعال
بهم نرسیده بودی که هرکاه خواهد رجوع باو بتواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه
خود کند هر اینه در وقت یاد آوردن آن صور معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد
از خزانه بودن عقل فعال برای نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنابرین
در وقت نسیان نفس مر ان صور را بحیثیتی که محتاج بکسب جدید شود آن صور همان
در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور نمانده باشد و معنی خزانکی برطرف
شود پس ان صور در ان حالت در خزانه نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست لهذا
محتاج بکسب جدید باشد و تسمیه این ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات
فلکیه بنفوس اصطلاح حکمت است و بلسان شرع ملائکه معبر بعبارات از ایشان

باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده و مراد عقول مجرده است و
افلاک را قوای دیگر هست که ادراک اوضاع جزئیه بآن کنند و بجای خیال
ما باشد و آنرا نفوس منطبعه گویند و جمیع جزئیات که درین عالم موجود
شوند در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند **فصل نهم از باب دوم**
از مقاله اولی در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت
از بدن و بیان اللذت و الم روحانیین و ذکر سعادت
شقاوت حقیقیین چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهر یست مجرد
از ماده و قائم نیست بماده بدن پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود
وخود بخود نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از مر ضد
و منافی تواند بود و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص دارد
ابعاد خصوصا عالم کون و فساد است و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد نیست
تعلق به بدن است و اگر نه بالذات از جمله مجردات است و واقع در عالم مجردات و هر گاه
فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راه دیگر فنا باو راه نتواند یافت پس
نفس ناطقه و سایر مجردات قابل هیچگونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی و اینکه
در قرآن مجید وارد شده که کل شیء هالک الا وجهه پیش محققین محمول بر عدم ذاتی است
چنانکه از ابی یزید نقل شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله و لم یکن معه شیء
از روی تاکید در تصدیق و گفت که الآن کما کان و میتواند بود که آیه کریمه محمول بظاهر
نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی
در ازل که حدوث عالم بآن متحقق شده یا بنظر او که عدم ذاتی اشیا در نزد قیامت کبری

کبری در لحظه از لحظات در هر مرتبه نه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیای را در
لحظه باطن و مختفی کرد بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی و اینمقدار بتقریب مذکور
شد اکنون بر سر مطلب میرویم و گوئیم چون نفس مفارقت کند از بدن لا محاله قائم باشد
بذات خود پس اگر کامل باشد در علم و عمل و چنانکه مفارق شده از بدن و از این عالم
مجرد باشد از آثار آن هم بحیثیتی که نه او را اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و در وی
نیافته باشد بازای آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقه و اخلاق است
و ملکات حسنه است راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و
ملتذ باشد بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانی است یعنی ادراک ملائمات
روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرد است چه غذای هر چیز آنست که قوت او
بان افزاید و قوت مثمر ملایم افزاید و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملائم و ملائم
نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیه است و مشاهدهٔ ذوات مجرده که در حسن و بهاء اعلی
چیزها برسد و آنچه مردم لذتش میدانند یعنی ادراک ملائمات جسمانیه از امور شهویه
و غضبیه در حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و نا وجود این تکرار دور استمرار
مولد و ممل باشد و بر تقدیر که لذت باشد شک نیست که محفوف و ممتزج باشد بمکاره
و آلام غیر محصوره و لذت صرف محض خالی از کدورات در نشاه دنیا و عالم سفلی مخلوق
نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین ع فرموده که چیز اند از انجماعت که لا ف عقل
زنند و حسرت بر غیر موجود خورند و در طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند
پرسیدند که یا ابن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب آن میشوند فرمود
که آن چیز راحت است در دنیا چه راحت در آخرت مخلوق شده و مردم در دنیا جوئیند

و این طلب امریست محال پس چون نفس ناطقه مجرد شود و باز لذات که بیان کردیم رسد
هر اینه در آن لذت جاوید بماند و آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بآن نرسد و
این است حقیقت سعادت که موعود است برای مؤمنین و جنت حقیقی که معد و مهیاست
برای متقین و وجود جنت جسمانی نیز متحقق است اما سعادات این طبقه اعنی کاملین در علم
و عمل در جنت جسمانی نیست بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست و اگر العیاذ
بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات
حقه در وی حاصل نشده و از ازای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق ستوده
در وی رسوخ نیافته و بازای اینها آراء باطله و اعتقادات فاسده در وی مرتسم
شده و میل شهوات و نیل امانی و آرزوها ملکه گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه
ویرا خلق و عادت گردیده و مع جمیع ذلک شعوری نیز او را بکمالات باشد و تصور مراتب
علیه کرده بود چون بخود وا فتد و هیچ ملائم جوهر خود نه بیند و همه منافی بیند
و دست از همه آنها که ملائم و لذیذ پنداشته کوتاه گشته بطریق وصول و میل شهوات
حسیه و هوسات و لذات بهیمیه و وهمیه بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار
خار آن در نفس در نشها دو اینده و هر دو نشه از آن افعی جان گزائی شده مر در جان
بیچاره نهاده هر اینه ویرا در این حالت المی روی نماید و عذابی غرور و کبیر که نسبت آن
الم و آن عذاب باین المها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد باین
آتشها و در این وقت بداند حقیقت آنچه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش دوزخ را
هفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود منتفع توانند شد
و اینست شقاوت حقیقی و حقیقت نار که ماوای کفار و فجار و مثوی المتکبرین و الاشرار است

اسنت ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و اینکه بیان
کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنوی است که وصول بآن و دخول در آن
بمجرد مفارقت نفس از بدن متحقق شود و اما لذات و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری
بعد از بعث ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم
و عمل و بالغین در خسران علم و عمل یعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح متصف باضداد
آنها یعنی جهل مرکب و شرارت باشند و از اینجا توان دانست حال متوسطین در علم و عمل
نیز اما حال کاملین در علم و مفرطین در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند
و بر تقصیر در اعمال صالحه متألم و نادم بالمی و ندامتی بغایت و نور علم ایشان مکدر بظلمات
اعمال سیئه تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه که حاصل کرده باشند
زنگ اعمال سیئات از آینه جوهر ایشان زدوده شود و رحمت الهی ادراک ما لحال
و عاقبت احوال ایشان کند و منسلک در زمره طبقه اولی گردانند و اما حال کاملین
در عمل و مفرطین در علم نیز از اهل شعور و ذکا باشند و در تحصیل علوم حقیقیه
و معارف یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده آنست که عملی که کرده باشند چندان
بکار ایشان نیاید هر قدر باشد که ثمره اعمال معتبر نباشد اما از تقصیر در علم همیشه
در الم و ندامت عظیم که عذاب روحانی عبارت از آنست گرفتار باشند و تواند بود که
اگر تقلید محققین کرده باشند نه مبطلین از عذاب جسمانی و دوزخ ظاهری ناجی
شوند و اگر مقلد مبطلین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در
عمل و قاصرین در علم که ایشان را شعوری و ذکائی نبود که بآن تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود
و بمحض تقلید محققین کرده باشند ایشان را عذابی و المی اصلا نبود چه از طریق

عمل بالعرض مستحق عذاب نباشند وار عدم علم نیز تالمی نباشد چنانچه در این مرتبه کمال علمی نکرده اند و شعور بان ایشان نرا حاصل نشده که از فقدان آن المی حاصل شود و اکثر اهل جنت حینما این طبقه باشند و ایشان اند مراد از بله در حدیث اکثر اهل الجنة البله واما نفوس سادجه محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند از معقولات و صور کلیه تحصیلاً و تقلیداً چون نفوس اطفال بعضی بر آن اند به هلاک و فنا این نفوس بعد فساد بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است چون این نفس بالقوه محض و خالی از جمیع صور پس او را قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقی بود و این مذاهب را شیخ ابو علی بن سینا و غیر او از محققین ضعیف داشته اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از و خالی نیست در فعلیت نفوس اطفال کافیست پس زوال آن تواند بود و این سخن صحیح است اما اینکه نفس طفل در هر سنی که باشد پیش از سن ترعرع و تمییز البته علوم بدیهیه در او حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تامل است و میتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل بود الحال اعنی در وقت تعلق مناقات یا بالفعل شدن در وقت مفارقت بدن او را چه بالفعل بودن اعنی ملتفت و مشعور به بودن لازم ندارد نبودن را بلکه میتوان بود که باشد در مشعور به نباشد بسبب اشتغال با مور بدن که هنوز در کمال الضعف است حجاب شود و مانع گردد و از مشاهده علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد این بود توجیه کلام شیخ و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود شد حادثه حاصل شود او را علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و برین تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و این

وباین توجیه وضوح یابد حدیث انی اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط وباین ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خودشناسی است بفضل الله وتوفیقه

مقاله دوم در علم خداشناسی

ومقصود ازین مقاله در سه باب مبین شود

باب اول از مقاله دوم در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید ویگانگی او سبحانه

ودر او چند فصل است

فصل اول از باب اول از مقاله دوم در بیان معنی وجود وعدم وماهیت ومفهوم وتقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود وعدم بواجب وممکن وممتنع

بدانکه معنی وجود وعدم بعربی هستی ونیستی است بفارسی ومعنی موجود ومعدوم بعربی هست ونیست بفارسی وبالجمله معنی وجود معنیست بدیهی التصور وجلی ترین بدیهیات و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه او را بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آنچیز خواهد بود ومراد از عدم معنیست مقابل معنی وجود وما اندک تنبیه وآگاهی والتفات فرمودن نفس سامع بسوی آن معنی گوئیم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست ملاحظه کن وببین که هرگاه گوئی زید مثلا در خانه هست یا در خانه نیست از لفظ هست ونیست چه مراد تو است وظاهر است که نیست مراد تو مگر بودن زید یا نبودن زید در خانه وزیاده از بودن ونبودن البته چیز دیگر مراد نیست پس هرگاه که گوئی انسان مثلا موجود است یا عنقا مثلا معدوم است از وجود وعدم نخواهد مگر همان بودن ونبودن غایتش در اول ظرف بودن ونبودن که خانه باشد مذکور است ودر ثانی ظرف بودن ونبودن که خارج ذهن است مذکور نیست و معنی ظرف خارج نفس بودن

اینست که قایل این قول انسان را که تصور کند انسان لا محاله در تصور والله یشا وکذ من
عبارت از انست بوده باشد و مراد ش از موجود است اینست که انسانی که در تصور
هست در خارج از تصور من بلکه خارج از همه تصورات نیز هست و در مثال عنقا
مراد ش او معدوم است اینست که عنقائی که در تصور هست در خارج از همه تصور
نیست و ازین بیان که کردیم روشن شد که وجود در همه موجودات بیک معنیست و هم
معنی عدم در همه معدومات چه بنای لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور
هر موجود و هر معدوم که گذاشته شود حکم همین خواهد بود پس وجود معنوی باشد
نه مشترک لفظی و باز روشن شد که وجود منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی
وجود در هر دو قسم نیست مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودن است و ذهنی بودن
و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود که معنی وجود
نیست که در خارج موجود باشد بطریق بیاض و سواد و سایر کیفیات چه هرگاه
گوئیم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست قائم
بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد چنانکه هرگاه گوئیم جسم ابیض است در خارج
صفتی هست قائم بجسم که انرا بیاض گویند بلکه معنی وجود که در زید موجود است
معنیست که در ذهن زاید از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیت که در
ذهن زاید از ملاحظه سما مثلا بنسبت بارض است نه آنکه صفتی قائم باشد در خارج
که انرا فوقیت خوانند و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت و
تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که بمحض اعتبار
ذهن باشد و بس بلکه منشا انتزاع در خارج باشد آنچنانکه مثلا معنی فوقیت از سما

باندک تامل ظاهر شود اعتباریت مفهوم وجود و عدم قیام مصداق و مفهوم در خارج بما هیت قیام العرض بالموضوع ظاهر شود اما ثالث حقیقت وجود و اتحاد او بماهیات الحق والاصل مع الغیر

ازسما در ذهن درزاید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر اینکه سما در
خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن درزاید و آن حیثیت
ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید و حیثیتی
دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن درزاید و آن حیثیت
ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه وی معنی اعتباری در ذهن
درزاید منشا انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباری است
اما نه اعتباری محض والا بایستی که از ملاحظه عنقا نیز این معنی در ذهن درزاید بلکه
بلکه اعتباریست که منشا او در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلا
هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن است از علت که انسان را علتی است و سببی
که صادر شده از آن علت و سبب ماهیت انسان و عنقا ذاتیست سببی که علت صدور
وی باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و ماهیت انسان
صادر شده از علت را که تصور کنیم در ذهن ما درزاید بودن انسان در خارج و همین
بودن انسان در خارج وجود وی باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان در
خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد
که منشا دارد در خارج و آن حیثیت صدور انسان است از علت و این نوع اعتبار را
که منشا داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند و هر اعتباری را
که منشا در خارج نداشته باشد چون اعتبار بودن عنقا مثلا در خارج و
یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند و هر یک
از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و بوجود لغیره و عدم لغیره

مثال في نفسه الانسان موجود والعنقا معدوم ومثال لغيره الانسان موجود كاتبا
والانسان معدوم كاتبا ووجود في نفسه صفت شي است باعتبار شي ديگر و راجع است
بوجود آن شي ديگر براي شي اول و هم چنين عدم لغيره مثلا معني الانسان
موجود كاتبا وجود كتابت براي انسان ومعني الانسان معدوم كاتبا عدم و سلب
كتابت از انسان پس باين اعتبار كه راجع بوجود يا عدم شي ثانيست براي شي اول يا
از شي اول وجود لغيره وعدم لغيره گويند وباين اعتبار كه سبب محمول شدن شي ثاني است
بر شي اول وجود رابطي وعدم رابطي گويند پس هر قضيه كه موجود ومعدوم در او
محمول باشد وشي موضوع مثال وجود في نفسه وعدم في نفسه است مثل زيد موجود
وخالد معدوم وهر قضيه كه محمول در او شي باشد غير موجود ومعدوم مثال وجود
وعدم رابطي ولغيره خواه لفظ وجود وعدم در قضيه موجود باشد چون الانسان
موجود كاتبا والانسان معدوم كاتبا چنانكه گذشت چه لفظ موجود ومعدوم در اين
دو مثال اگرچه محمول مي نمايد اما محمول نيست بلكه حكم او حكم كان وليس بود در مثل
زيد كان كاتبا وزيد ليس بكاتب وخواه نه چون الانسان كاتب والانسان ليس بكاتب
چه مفهوم مشترك نسبت وجودي كتابت با انسان وعدم كتابت از انسان و از آنچه ذكر كرديم معلوم شد
كه وجود وعدم هميشه حال و وصف اشيا اند و شي باشيا متصف شود ومنقسم گردد
بموجود ومعدوم و خود بان حيثيت كه حال شي اند قابل نيستند كه موصوف شوند
بموجود ومعدوم چه ايشان ازين حيثيت حال شي اند نه شي و شي
منقسم گردند بموجود ومعدوم
بايد تا موصوف شود بموجود ومعدوم اما ازين حيثيت كه در ذهن در آيند و ذهن
ايشان را ملاحظه كند با قطع نظر از آنكه حال شي اند و اعتبار كند ايشان را شي
تواند بود كه متصف شوند بموجود ومعدوم و شي باشند اما شي بحسب ذهن نه

نه بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم اما مهیته عبارت از چیز نیست که از شانش باشد اتصاف بوجود و عدم پس شیٔ که وجود و عدم خالی و وصف او تواند شد مهیة باشد پس ماهیت و وجود از این حیثیت که وجود است و هم چنین عدم از این حیثیت که عدم است مقابل هم باشند بحمل مواطاة یعنی شی واحد باعتبار واحد نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که ماهیت باشد و موجود باشد و وجود باشد و ماهیه و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از مابه الشیٔ هو هو یعنی انچه شیٔ بآن شیٔ است و هر شیٔ ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلقا اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان مهیه باشد نظر بزید و عمر و که افراد بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک و هذا الکاتب اشاره بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد انسانند بلکه از آن حیثیت که افراد ضاحک و کاتبند و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از آن حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند پس حقیقت مهیة موجود در خارج است و مهیه حقیقت لابشرط وجود در خارج اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار انکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی اعم از انکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر بایشان مهیة نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از مهیه اگرچه بحسب ذات متساوی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات مهیه با قطع نظر از امور خارجیه و انگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی نتواند بود از انکه وجود ضروری باشد او را یا نه و بر تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی از ان نبود که عدم ضروری بود ویرا یا نه پس اقسام منحصر باشد چه احتمال ضروری بودن وجود

وعدم هر دو باهم بدیهی البطلانست چه وجود وعدم باهم مقابل باشند پس اجتماع ایشان
محال باشد بالضرورة اما تواند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت
مستلزم عدم مط نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از اقسام ثلثه
واجب الوجود و قسم دوم را ممتنع الوجود خوانند چه ضرورت عدم لازم امتناع
وجود او و قسم سیم را ممکن الوجود گویند چه هر گاه هیچکدام ضروری نباشند مهیت را
وشك نیست که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام ممکن باشند مر ماهیت
پس وجود ممکن باشد مهیته را پس روشن شد که چنانکه معتبرست در مفهوم ممکن
ضرورت وجود وعدم معتبرست نیز جواز هر یك از وجود وعدم پس واجب الوجود
مفهومیست که وجود ضروری باشد مر او را در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لا محاله
عدم ممتنع خواهد بود مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود
مر او را بر هیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لا محاله عدم ضروری خواهد بود مر او را
و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچ کدام از وجود و عدم مر او را از نظر
بذات خود اگر چه ضروری باشد احدهما مر او را نظر بغیر گرده ضرورت دائمی و لا محاله
هر کدام جایز خواهد بود مر او را **فصل دوم از باب اول از مقاله**
دوم در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه هر یك از وجوب و امکان
خاصیتها است که با آن دیگر نیست اما خواص وجوب وجود اول آنست که وجوب
وجود با ترکیب جمع نشود یعنی نتواند بود که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب
موقوف باشد بوجود اجزاء خواه اجزاء خارجی باشد چون بیت و سریر و مرکبات عنصریه
و امثال ذلك و خواه ذهنی چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزاء خارجیه توقف

توقف ظاهر است و اما در اجزاء ذهنی اگرچه اجزاء ذهنیه آنست که ماهیت که
در ذهن در آید عقل او را تحلیل کند باجزائی که هیچکدام در خارج موجود بوجود
جدا گانه نباشند بلکه وجود جدا گانه هریک باعتبار عقل باشد پس وجود اجزاء
ذهنی باشد و وجود مرکب نیز از این حیثیت که مرکبست ذهنی و تقسیم مفهوم باقسام
ثلثه باعتبار وجود خارجیست نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزاء ذهنی نفس
مرکبست نه ذهنی اختراعی و وجود نفس الامری فی الحقیقه راجع شود بوجود خارجی پس
اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر اینه موقوف باشد وجود او در نفس
نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر چون مرکب موقوف باشد بر وجود اجزا پس محتاج
باشد بغیر در وجود پس در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد و واجب الوجود
آنست که در حد ذات خود موجود باشد پس مرکب واجب الوجود نتواند بود خاصیت
دیگر آنکه چیز مرکب از واجب الوجود نتواند بود اما ترکیب خارجی بنابر آنکه اجزاء
خارجیه منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود جزو مادی نتواند بود چه
جزو مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه نتواند بود چه اگر در واجب
الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر اینه ممکن الحصول باشد برای وی والا بالقوه
او نباشد پس واجب الوجود قوه و استعداد امر باشد و حال آنکه بالفعل موجود
و هرچه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر اینه مرکب باشد چنانکه محقق شد
و ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و نیز اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد
پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر و برای ذات واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجود
است بالفعل از جهت بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد

چنانکه بیاید و اگر موقوف بر امری دیگر باشد هر آینه احتیاج واجب بغیر لازم آید
و از آنچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع
و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر واجب را و جز و صوری نیز نتواند بود چه صورت
محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است
و اما ترکیب ذهنی بنا بر آنکه اجزای عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود
نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد صفات حاجت دیگر آنکه وجود واجب
عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات او هر آینه معلول ذات او باشد نه
غیر و الا واجب الوجود لازم آید بغیر و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدم باشد
بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محقق است پس لازم آید تقدم وجود
بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد
نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل لازم آید و معنی تسلسل و بیان بطلان آن
و بطلان دور جمیعا بیاید انشاء الله و معنی وجود واجب عین ذات او بودن آنست که
نفس ذات واجب بذاتها منشا انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امر نیست
و لا بد است او را از منشا انتزاع پس هر ماهیتی که منشا انتزاع وجودش غیر ذات او
باشد گویند وجودش زاید است بر ذات او چنانکه در ممکن و اگر منشا انتزاع وجود
نفس ذات او باشد گویند وجودش عین ماهیت او است چنانکه در واجب و الا
مفهوم وجود که حاصل میشود مگر در ذهن قابل آن نیست که عین ماهیتی باشد که موجود
در خارج یا غیر او باشد در خارج و اگر مراد نسبت وجود با ماهیت باشد در ذهن نیز
خارج شک نیست که وجود مطلق زاید باشد بر ماهیت خواه در ممکن و خواه در
واجب و بباید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین حقیقت و ذات

ماهیات ممکنه بملاحظه اتحادات با وجودات خاصه که صرف ارتباط الله و محض انتساب شیء

در خارج مهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت
هما ماهیت بود باعتبار وجود در خارج پس هرگاه مهیت در ذهن زاید تواند بود
که با وجود خارجی زاید والا ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی
در ذهن تواند زاید شد پس مهیات اشیا منتزع باشند از حقایق اشیا و تفاوت مهیتها
از عوارض منتزعه نباشد مگر در اینکه مهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض
بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشا انتزاعش عین
حقیقت واجب است پس تواند انتزاع حقیقتش از وجودش نمود تا ماهیت حاصل شود
در ذهن زاید و لهذا ماهیت از واجب الوجود منتفی شده نزد محققین اما امری که
از واجب در ذهن زاید و بجای ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود
نیست چه همچنانکه مهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقت منتزع شود بلا
اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز مهیات از عوارض نیست مگر بهمین نکته
وجود از نفس حقیقت واجب در حد ذاتها منتزع شود بی ملاحظه امر خارج پس مهیت
واجب اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین مفهوم وجودش باشد در ذهن
چه اگر غیر او بود و مراینه از حقیقت بذاتها منتزع شود لازم آید که امر واحد بسیط فی نفسه
بلا اعتبار حیثیت دیگر در مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در عقل بدیهی است
پس ماهیت واجب عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشا انتزاع
وجودش عین حقیقت است در خارج و اینکه گویند که کنه واجب در ذهن در نمی آید
بسبب این است که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیت شی را گویند که غیر وجود باشد
تواند بود که مراد از کنه حقیقت یعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل کنه

بایمعنی مخصوص واجب نیست چه ذاتی که هیچ مهیتی باعتبار وجود خارجی
حاصل نتواند شد در ذهن حاصلیت دیگر آنکه وجود واجبی قابل تکافو نیست و معنی
تکافو تلازم در وجود خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود
ذهنی است و تلازم بودن دو شی است با هم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تاخر در
میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه هر یک از دیگری منفک نتواند شد
یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشند و اینمعنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد
انرا تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست متحقق شود تضایف خوانند
پس تضایف بودن شیئین است بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی
که نتواند بود که یکی از انها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت و
تکافو بودن دو شی است با هم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق نشود
مگر نظر بدیگری پس بنا بر این تکافو نتواند بود مگر میان علت تامه و معلول وی و بالعکس و
میان دو معلول علت واحده چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را و بالعکس و
واحد المعلولین مستلزم بود مر علت را و علت مر آن معلول دیگر را و بالعکس و علت
تامه و معلول وی با هم در وجود ذات اگرچه معیت و تلازم ندارند بلکه علت بالذات
مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند پس
علت و معلول مطلقا با هم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی با هم تکافو دارند
و واجب الوجود را با ممکن الوجود تکافو تواند بود تکافو خارجی نه تکافو علی
الاطلاق اما اینکه تکافو خارجی تواند بود بسبب آنست که ممکن الوجود معلول
اوست و میان علت و معلول تکافو خارجی باشد و اما اینکه علی الاطلاق تکافو نتواند شد

واجب

نميتواند بود بنابراينست كه لا محاله مقدم باشد بالذات بر ممكن كه معلول وى باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود ديگر تكافؤ نتواند بود و مراد از نفى تكافؤ در وجود واجبى همين است و دليلش آنست كه واجب الوجود چون معلول نميتواند بود پس هر چند در جميع مراتب وجود و نفس الامر كه احد المتكافئين متحقق است واجب ديگر نيز بالعرض متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر اما در تكافؤ همين قدر كافى نيست بلكه لا بد است از اينكه هر يك نظر باين ديگر متحقق باشند چنانكه در تكافؤ خارجى ميان علت و معلول چه علت از اين حيثيت كه علت است نظر بمعلول از اين حيثيت كه معلول است واجب التحقق است همچنانكه معلول نظر بعلت واجب التحقق است و هيچيك از واجبين نظر بديگرى واجب التحقق نتواند بود چه هر كدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر نظر بديگرى نيز واجب التحقق باشند لازم آيد كه وجوب تحقق كه امر واحد است مستند بدو علت تامه باشد در حالت واحدة و اين بديهى البطلان است و از وجوب تحقق علتى كه واجب الوجود باشد نظر بمعلول اين فساد لازم نيايد چه وجوب تحقق واجب من حيث الذات نظر بمعلول نيست تا استناد امر واحد بعلتين لازم شود بلكه من حيث العلية است و وجوب تحقق عليه نيست مگر نظر بمعلول حاصل آنكه ديگر آنست كه وجوب وجود اگرچه در ذهن مفهوم كليست اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد و مشترك نتواند بود ميان افراد متعدده پس هيچ چيزى شريك واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در حقيقت وجوب پس مفهوم واجب الوجود كه مفهوم كليست نه ماهيت جنسى تواند بود و نه ماهيت نوعى و نه عرض عام با آنكه هيچ مفهوم

کلی خالی از این اقسام ثلثه نتواند بود و منافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم
کلی باعتبار افراد مطلقست اعم از اینکه موجود باشند در خارج یا مفروض باشند
در ذهن و این قسم کلی را که افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس
مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود
مهیت جنسی نمیتواند بود اینست که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس
لامحاله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لابد باشد او را از جزو دیگر که فصل وی
باشد پس ترکیب واجب الوجود لازم اید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود
امتناع ترکیبست و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی
نمیتواند بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن فرد و مثلا و تمام ماهیت
هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه اینست که
عوارض مشخصه که عارض هر فرد می شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض
محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و
ممکن محتاج باشد بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است بالفرض در
ضمن فرد دیگر نیز لازم اید که فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چه علت در ان
فرد نیز متحققست پس مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج
از ذات لازم اید که ان فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج از فرد معین نباشد
پس ان فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد
پس اگر مهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد
لازم اید که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد

نباشد چه اینچه متعدد است یعنی افراد از حیثیت که افراد است واجب نیست و آنچه
واجبست یعنی مهیة من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود
عرض نمیتواند بود آنست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجبست
و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین
ذات باشد و چون عین ذات باشد عرض نتواند بود. اما شبهه مشهوره بشبهه
ابن کمونه و اتم تقریر اش آنست که کسی گوید معنی وجود عین ذات بودن چنانکه
دانسته شد که ذات بذاتها منشا انتزاع وجود باشد نه آنکه وجود در خارج
متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل میشود مکو در ذهن
عین حقیقت خارجی باشد پس بنا بر این تواند بود که دو واجب الوجود باشد که
هر یک بتمام حقیقت مخالف با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم باشد و
منتزع شود از نفس ذات هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم عین وجود و هیچ مابه
الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم اید ترکیب هر دو از جنس و فصل یا
با احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذات جواب آنست که چنانکه دانسته
که حقیقت وجود اعنی منشا انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی نیز
که ماهیت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد غیر
مختلف است پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم اید که
دو حقیقت مختلفه ذاتیه واحد غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت چنانکه
دانسته شد نیست مگر مهیت باعتبار وجود خارج بلکه حقیقت فی الحقیقة نیست
مگر منشا انتزاع مهیة پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند وجود معنی واحد غیر

مختلف است ممتنع شود دارند و حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام مهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از اجلای بدیهیات است خاصیت دیگر اینست که ذات واجب الوجود تشخص عین ذات او ست و بیانش اینست که تشخص عبارت از معنی ست که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی و معین گرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق میاید بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد است صادق نمیتوان بود مگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی یعنی امتناع صدق بر افراد کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگر چه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هرگاه عقل ملاحظهٔ مفهوم انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره و این مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظهٔ وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و مشخص باشد و مانند اینحالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن و صادق نبامدن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر از خصوصیات نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چه اگر چنین بودی هر آینه ضم خصوصیات محتاج بودی بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد والا احتیاج واجب لازم شود بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود تا معین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود

چون ذات او تعالی مقتضی وجود انیت صرف و تعین صرف است بعضی تشخص ضرور است ضرورت تشخص از آن مقتضی عین ذات او تعالی است پس تشخص او تعالی عین ذات او تعالی است بوجود

خود تواند شد و این محال است چه اگر آن تشخص همین تشخص باشد تقدم شی بر نفس
خود لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن کنیم و تسلسل لازم آید پس
تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد و از اینجا معلوم شد که ذات واجب را
مهیه کلیه نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد هم چنانکه نتواند بود که
او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود و تشخص هر دو
عین ذات باشد و بباید دانست که مهیة معروض وجود غیر مهیة معروض تشخص است
چه مهیة معروض وجود کلی و جزئی نشود بخلاف مهیة معروض تشخص که نباشد مگر
کلی مثلا مهیة انسان که معروض وجود انسانست مهیتی است کلی و مهیة شخصیه
زید که معروض وجود زید است مهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت
معروض تشخص زید نیست مگر مهیة واحده کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص انسان
نیز هست و معروض تشخص در هر دو نیست مگر یکی و وجود زید نیز اگر چه بعینه وجود
انسانست اما معروض وجود در هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید از این حیثیت که
وجود زید است معروضش ماهیت مجموع انسانست با تشخص و از این حیثیت که وجود انسانست
معروضش مهیة انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص فصل سیم از باب اول از

مقالة دوم در ذکر بعضی از خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه
و بیان آنکه تا ممکن الوجود واجب الوجود نشود بالغیر
تا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند
شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را این چند صفتهاند
که در غیر او یافت نشود از جمله آنکه ممکن در هر کدام از طرفین وجود و عدم محتاج

باشد بعلت چه وجود وعدم در هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند و چون
مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه ترجیح بلا مرجح بالضروره و
الاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی غیر از ذات باشد و همین امر مراد
از علت و ایضا اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر اینه واجب الوجود
یا ممتنع الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات خود با قطع نظر
از غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجودش یا عدمش ذاتی باشد مستند بعلت
دیگر نتواند بود و الا لازم آید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت واحد
و بطلانش بدیهیست چنانکه گذشت و در دو حالت نیز نتواند بود و الا لازم آید
انقلاب وجوب یا امتناع بامکان و انقلاب احد المفهومات الثلث بآخر دیگر
محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافی نیست همیشه کافی نخواهد بود
چه کفایة ذاتی بهیچ چیز بر طرف نشود بالضروره و الا عدم کفایة ذاتی بر طرف نتواند شد
پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات کافی شود کل ذلک بالضرورة
العقلیه و گاه باشد که ناقصی شبهه کند و گوید که واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات
خود از برای او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در حد ذات خود برای وی
ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه هیچیک از وجود و عدم ذات در حد ذات برای
وی واجب یا ممتنع نباشد پس از اینکه وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد
لازم نیست که ممکن موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی
چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد از نقیض
نظر بذات و پس تواند بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی آنکه محتاج

و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس محتاج به مرجح غیر

باشد بعلتی وجواب این شبهه انست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب انست که نظر بذات او که کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود از او منتزع شود و در منتزع شدن وجود از او محتاج نباشد بضم سببی و علتی یا جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود انکه نظر بذات او کرده عدم از او منتزع شود و ممکن الوجود انکه نظر بذات او کرده بی هیچکدام از وجود و عدم منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیر پس کوئیم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده بی ضم امری از امور مذکوره موجود تواند شد بایکه ذات او و نظر بذات خود با قطع نظر از اغیار منشا انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر از این نیست و چون نظر بذات خود منشا انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس انچه صاحب شبهه اورا ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود بود نه ممکن الوجود اولی الوجود و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت و کلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد که اولویت نظر بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه انچه اورا اولویت نام کنی در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد کوئیم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت یا وجود و صدور او از علت واجب نشود و چنان نشود که نشاید که علت او را موجود نکند هر اینه موجود نتواند شد و دلیلش انست که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد خالی از ان نیست که با اولویت وجود عدمش جایز خواهد بود یا نه اگر عدمش جایز نباشد لازم اید که اولویت وجوب باشد چه مراد از وجوب رجحان و امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد پس جایز بود که

بجای اینکه وجود واقع شد عدم واقع شدی و یا وجود جواز عدم وقوع واقع شدن وجود
ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویه مفروضه مرجح
کافی نیست جواب گوئیم که چون تردید بین جواز و عدم جواز طرف عدم بعد از فرض اولویت سبب وجود
شده پس اولویه بالذات ممکن ماخوذ گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفین
تردید واقع شود اگر مراد از اولویت مرجح همان اولویه ماخوذه بالذات ممکن باشد
و اگر مراد اولویه دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم
آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوئیم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز
العدم نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس وجود و وقوع عدم
وقوع عدم ترجح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که شاید وقوع وجود اولی باشد و همان
اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه غیر متناهیه بالذات او
لویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر گویند بداهت بطلان ترجح بلا مرجح لازم
از وقوع بمجرد اولویت ذاتی مسلم است اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع
بمجرد اولویت غیر مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله بتجویز ترجیح بلا
مرجح رفته اند جواب گوئیم که بطلان ترجح مستلزم بطلان ترجیح است چه ترجح
لازم ترجیح است بسبب آنکه در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار اگر فاعل مختار
باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد باحد طرفی ممکن و تعلق بسبب ترجح
نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم
بدیهی است و وجود اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا
هست بسبب جلا و خفای تصورات اطراف و عدم تمییز تام میان شیء و شبه له و میان

مقارن و مقارن له و میان بالذات و بالعرض و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه
تجویز ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و رغیفی جایع و اختیار فاعل دانا
بعض فعلی را از فعلها و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد منحل و مضمحل است
و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال متعدده است از عقل
مجرد و وهم و خیال و شهوت و غضب شک نکند در اینکه اختیار هیچ فعلی بدون مرجح
ازو ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد فصل دهم

از باب اول از مقاله دوم در بیان اقسام سبقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارت است از آن و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان

بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب
اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف
عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر بازای وی اطلاق
کرده میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علت
تامه است بر معلول خود و آن بودن شیی است بحیثیتی که هرگاه شیی دیگر که موخر از او
علی الاطلاق موجود شود البته باید که این شیی موجود باشد و عقل تجویز نکند
که آن شیی دیگر موجود شود و این شیی موجود نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی
چنان نبوده که هرگاه این شیی موجود شود البته آن شیی دیگر موجود باشد و عقل
تجویز کند که این شیی موجود باشد و آن شیی دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی
واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو باهم موجود باشند مانند حرکت ید
و حرکت قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم بدون حرکت یدی که قلم در او باشد نتواند

بود و حرکت ید بدون حرکت قلم نتواند بود بمحض تجویز عقلی و نتواند بود که واقع
باشد اینکه یدی که قلم در اوست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و واقع
حرکتین معاً موجود باشند دوم تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول
خود و آن بودن شئ است بحیثیتی که عقل تجویز نکند که شئ دیگر که مؤخر بر او اطلاق
میشود موجود باشد بی آنکه این شئ موجود باشد و گاه واقع شود که این شئ موجود
بود و شئ دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول همین باشد مانند تقدم
واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود واحد نکند و بسیار باشد که
واحد موجود باشد بدون اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات گویند
پس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما برد و معنی باشد یکی اعم از تقدم بالعلیه
و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیه سیم تقدم بالزمان و آن بودن
شئ است بحیثیتی که وجود او با وجود شئ دیگر که مؤخر بر او اطلاق کرده میشود جمع
نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح علیهما السلام چهارم تقدم بحسب مکان و آن را تقدم
بالرتبه نیز گویند و آنجا نسبت که مکانی را اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدا محدود
قرار دهند و چیزی را که مکانش نزدیک باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر
که مکانش دورتر باشد از مکان اصل مثال تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر
مجلس بر کسی که دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر
باشد بر دیگری چه منزل در این مکان اصل و متوجه الیه است و گاه باشد که نام

مثال ۲

تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه در او ابتدا زمان یا آنی
مفروض در زمان مبدا محدود می باشد پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول

بر مفضول و این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت
سابق و مسبوق در اوست بمنزله مبدا محدود است و لفظ تقدم و سبق در عرف
نخست در تقدم و تاخر زمانی و مکانی است مستعمل بود و بعد از آن
نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی
تقدم بالعلیه و در این پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست
و خلافی که هست در این است که تقدم منحصر است در این اقسام خمسه یا قسمی
دیگر هست حکما قایل با نحصار در خمسه اند و متکلمین برانند که قسمی دیگر هست
و آنرا تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز
بر امروز و تقدم پارسال بر امسال از این قبیل دانند و حکما گویند این تقدم هم
تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی آنست که مقدم با موخر جمع نتواند
شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمان است که امریست مقتضی عدم قرار بالذات پس
بالذات این تقدم در اجزای زمان یافت شود و بواسطه زمان در اشیائی که در زمان
موجود شوند و باید دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترکند
در معنی واحد و آن معنی شریک بودن سابق و مسبوق است در امری که آن امر ثابت باشد
برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر
بعد از آنکه ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق و ما فیه السبق نیز
گویند پس ملاک در سبق بالعلیه وجود است چه وجود ثابت است برای علت پیش
از آنکه ثابت باشد برای معلول و ثابت نباشد برای معلول مگر بعد از آنکه ثابت باشد برای
علت ما بعدیت بالذات یعنی آنکه فاصله و تراخی میان وجودین نباشد و در سبق بالطبع

نیز ملاک وجود است اما بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست
که بعدیت ذاتی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجود نیز باشد مثلا ثبوت وجود
برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست که همین که واحد موجود
شد بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود
برای حرکت ید بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت ید موجود شود بلا فصل واجب
وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود مسبوق
مشروط است بتراخی پس فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم
تراخی و عدم لزوم تراخی است و میان ملاک سبق زمانی و ملاک سبق بالعلیه لزوم
عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق مکانی نسبت بمبدا محدد است اعنی مکان
اصل و این نسبت ثابتست برای قریب بصعد بدون آنکه ثابت باشد برای بعید از
و ثابت نمیتواند بود برای بعید از صعد مگر بعد از آنکه ثابت شود برای قریب بصعد
ملاک سبق بالشرف ثبوت شرافت است پس هر شی که او را شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگر را
نباشد و یا دیگر را حاصل نباشد مگر بعد از آنکه آن شی را حاصل باشد آن شی سابق باشد
بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است مشکل است و باید
که تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد مر عدم را قیاس بعدم یا بوجود
حاصل باشد مانند عدم علت که علت عدم معلولست و عدم مانع قیاس بوجود معلول
و انعدام زید که قبل انعدام عمرو اتفاق افتد و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک در این
تقدمات ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحو از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه را
تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات حادثه و زمانیه را تحقق در خارج

نتواند بود و چون این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت وجود است
بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقش
بر وجود سبق زمانی آنرا حدوث زمانی گویند و مقابلش را قدم زمانی و
اگر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی و مقابلش را قدم ذاتی خوانند
و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت
سبقش بر وجود در حوادث ذاتیه خالی از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد
ذات خود موجود نیست نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه
هیچ غیری در مرتبه ذات هیچ شی نتواند بود هر چند غیر علت وجود شیء باشد و مقدم
بر وجود شیء چه وجود از جمله لواحق شی باشد و همچنین هر غیر که نسبت داده شود بوجهی
از وجوه بذات شیء از جمله لواحق آن شی باشد و لواحق شیء متأخر است از شی و
متأخر بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدم است بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق
و اغیار در مرتبه ذات مسلوب باشند لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلب
که مفهوم لیس است اگرچه از جمله اغیار است و متحقق در مرتبه ذات اما ملحوظ است
بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را بسیط
گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان سلبین
باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول تقاضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی
و تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم
بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق
نظر بذات فرع و فرع لامحاله محتاج و موقوف است بر اصل پس هر گاه که علت وجود

ممکن در مرتبهٔ ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن
در مرتبهٔ ذات اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه از غیر و در مرتبهٔ ذات
اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه اگرچه عدم
معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبهٔ ذات نیست پس عدم علت در مرتبهٔ
ذات متحقق نباشد و علت عدم معلول نتواند شد اما چون عدم علت نیز از جملهٔ اغیار است
و هر غیر که نسبت باو شود بذات از جملهٔ لواحق متأخره از ذات پس ممکن در مرتبهٔ ذات
عدم از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که نمیتواند داشت عدم اثباتیست که
از انواع عدم عدولی گویند چه عدمی که از جملهٔ لواحقست عدم عدولی است نه عدم سلبی اعنی
عدم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب بسیط از جملهٔ
لواحق شی که واجبست تأخرش از شی نیست چنانکه اشاره بآن شده پس عدم سلبی
بسیط در مرتبهٔ ذات ممکن متحقق باشد و اینست مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبهٔ
ذات متحقق است هر آینه سابق است بر وجود ممکن که لاحق است او را و متأخر است از مرتبهٔ ذات ممکن چه ما
مع المتقدم لا محاله متقدم باشد پس وجود ممکن لا محاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و این است
معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب برین نهج مذکور چون بسیاری از مطالب از مختصات
این کتابست و ما در کتاب کلمهٔ طیبه بطریق دیگر بیان کرده‌ایم و اکابر علما را در تحقیق این
مطلب حیرتی و اضطرابی عظیم هست و کلام شیخ ابی علی بن سینا در بیان این مطلب
نهایت اجمال است و از بیانی که ما درین کتاب کرده‌ایم بتفصیل و تحقیق از کلام کسی که طالب
آن باشد تواند رسید ومن الله الهدایة والعصمة والتسدید

فصل پنجم از باب اول از مقالهٔ دوم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل

و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل

هرچه افاده کند وجود شیء را یا افاده کند قوام شیء را آن مفید را علت گویند و آن شیء را معلول پس مفید وجود علت وجودی باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجودی نار است که مفید وجود حرارت است و آفتاب که مفید وجود ضوء نهار است و مانند آنها و مثال علت قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین ماده شیء باشد و صورت شیء و علت مفیده وجود اگر خود افاده کند وجود شیء را آن را فاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افاده وجود شیء آن را غایت و علت غائی خوانند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افاده وجود باشد مثال علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن نجار وصول نفع را بوی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت ماهیت اگر ماهیت با آن هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد آن را علت مادی و علت قابلی نیز گویند چون پاره چوب نظر بسریر و اگر ماهیت با آن بالفعل و تمام باشد آن را علت صوری خوانند چون هیأت سریر که قائم است بپارهای چوب موضوع شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افاده وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا بمعدوم شدن امری که مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول وجود و آن را رفع مانع گویند مانند زوال ضد برای موجود شدن ضد دیگر و گاه باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن وی معا و آن را معد خوانند مانند گام برداشتن برای رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور مذکوره نمایند

سبب آنکه آنها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل
در اقسام اربعه مذکوره و نباید دانست که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربع نیست
بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعلی باشد پس مانند بسیطی که صادر
شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد پس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل
مختار و یا محتاج باشد بسه علت و پس مانند مرکبی که صادر شود از فاعل موجب و آنکه
محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر
فعل و تاثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده آنرا فاعل موجب گویند و اگر بشعور
و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و انقضای
مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد
استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و مکون و فعلش را احداث
و تکوین گویند و لفظ خلق را گاه باشد که بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد
که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند هرگاه فاعل واحد بوده باشد من جمیع الجهات
والحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحده مگر معلول واحد و سایر معلولات
از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق و حدیث مؤید این است
و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش آنست که علت را لابد است
از خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین از او صادر شود و شیء را خصوصیتی معین از
جهتی معین با شیء معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهت بعینها
با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از او صادر گردد بخصوصیت دیگر و جهت دیگر بود
بود و ترکب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرض است و اختیار فاعل مانع از این

ازین حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد و بتجدد و اختلاف دگرگون
نبود موجب تکثر نتواند شد والاخیر محل نزاع باشد و فاعل هرگاه تام الفاعلیه باشد
و تاثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد و تا جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او از احوال
باشد آنرا علت تامه خوانند و علت چون تامه باشد تخلف معلول از او ممتنع باشد یعنی
جایز نبود که علت تام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد و معلول
از او صادر نشود و در زمانی دیگر صادر شود والا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور معلول
در وقتی دیگر با امکان صدورش در این وقت ترجیح وقتی دیگر خواهد بود بر این وقت و
این ممتنع است چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط قابل و فاعل هر دو نتواند بود چه فعل و
قبول منافی یکدیگرند و در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتین که مکثر ذات
موضوع توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت چنانکه دانسته
شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین میان صورت و علت صوری چه ماده
قیاس بصورت باشد و علت مادی قیاس بمرکب از ماده و صورت مثلاً هیولی ماده است نظر بصورت
جسمیه و علت مادی است نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست نظر بهیولی و علت
صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات ماده اعراض باشند اما علل مادی
نباشند چه مرکب نیستند از ماده و صورت و حکما گویند هر حادث زمانی را لابد است از ماده
که حامل امکان او باشد و مراد از امکان استعداد باشد که آنرا امکان استعدادی گویند
و آن امری باشد وجودی که ماهیه بآن نزدیک شود بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی ممکن
است بطرفی وجود و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضا علت مرجحه وجود
کافی باشد در ایجاد او و حادث زمانی نتواند بود والا لازم آید که علتش تام نشده باشد چه

تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان
ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لا بد باشد از امری که ضم شود با امکان ذاتی تا ترجیح
طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان و حرکت باشد یعنی بتدریج الحصول باشد تا موقوف
الشیء که زمانی در میان درآید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث زمانی
تواند بود چه حادث چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق
بزمان و حرکت که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد با آن ممکن
والا بالضروره مقرب و بوجود نتواند بود پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم
مطلق باشد امر مقرب با که امر نسبتی وجودی تعلق با و نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم
مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاصی با آن ممکن
بوده باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در ممکن یا محل وی و وجود حال بی وجود محل صورت
نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس اگر
ممکنی که کلام در حدوث او است صورت باشد باید که هیولی او پیش از او موجود باشد
تا آن امر مقرب تعلق با و تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از او لازم
بود و مراد از ماده درین مقام اعم است از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده
و مدتی اعنی زمانی و آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت خواهد بود یا عرض
و آن امر مقرب نیز عرضی خواهد بود یا صورتی که حال باشد در ماده نفس حادث که
استعداد ماده با و تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند
لامحاله مسبوق باشند بماده متلبسه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی
یا عرضی که ماده در بدو فطرت با آن متلبس بود و علت غائی علت فعل است بوجهی و معلول

فعل است بوجهی دیگر چه علت فاعلیهٔ فاعل و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست
پس علت فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتب بر فعل است معلول فعل نیز
باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنیست و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و
جمیع افعال طبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیمة الشعورند مانند احراق
نار و تبرید ماء و مانند آثار صور معدنیه و افعال قوی نباتیه علل غائیه ثابت است
که متصور و معقول مبادیست که وجود طبایع مستند است بآنها چه علت غائی لازم نیست
که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافیست چه پیشتر
دانستی که علت قریبه حرکت قسری طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت مرمی مثلا
طبیعت مرمی باشد بقوتی که مستفاد است از رامی و علت غائی رمی که رسیدن بهدف است
متصور طبیعت مرمی نتواند بود که علت قریبه رمی است بلکه متصور رامی است که علت
بعیده رمی است و باین معنی رمی را از علت غائی داشتن بیرون نبرد پس هیچ گونه استبعاد
نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است بر آنها فاعل قریب آن افعال
طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله نتواند بود نه
بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از خصوصیتی
که بآن خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این
معلول معین باشد دون معلولی دیگر پس آن خصوصیت مر معلول را نسبت بدو علت
متباین نتواند بود مگر باعتبار امری که مشترک باشد میان علتین پس فی الحقیقه
علیت راجع شود بآن امر مشترک که امر واحد است پس علت مستقله واحد باشد
مگر واحد چون علل مترتب باشند بر این طریق که علتی معلول علتی دیگر بود مثل علت او

و همچنین علتی را که بعد از او علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده و علت
اخیره را که مباشر معلول اخیر است قریبه و هرچه در ما بین بعیده و قریبه بود متوسط
گویند و متوسط متعدد تواند شد و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر
علیت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم بر گردد دور مصرح و اگر از بالاتر
بر گردد دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطل است اما دور بسبب آنکه
مستلزم تقدم شی است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل پس بطلانش
دلایل بسیار است و از آنجمله دو دلیل که اظهر و اشهر است ذکر کنیم اول برهان
تطبیق و آن جاریست در امتناع عدم تناهی منفصلات مترتبه مجتمعه در وجود
و متصلات قاره و تقریرش آنست که گوییم اگر ترتب علل مثلاً الی غیر النهایه
جایز باشد سلسله بهم رسد مشتمل بر اجزای غیر متناهی که هر یک از آن اجزاء
غیر جزء اخیره هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر
بجزء تحت پس آن سلسله فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و یکی
تمام معلولات و این هر دو سلسله اگرچه بالذات متحد باشند بحسب اعتبار عقل
و نفس الامر دو سلسله باشند که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد آحاد یکی
از آن دو سلسله که سلسله معلولات باشد افزون بود از عدد آحاد سلسله دیگر که
سلسله علل است بواحد که آن معلول اخیر است چه او معلول است و علت نیست
و ما را میرسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسله علل را بجزء اول از سلسله
معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول از سلسله علل بازاء جزء
اول از سلسله معلولات در برابر او ست چه آن علیت بازای این معلولیت

وجزو دوم بازاء دوم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که انطباق فی
واقعست بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسله
معلولات در ازاء طرف منتهی نشود بلکه همیشه با علتی معلولیتی باشد لازم آید
که عدد آحاد سلسله معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد آحاد سلسله
علل که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلان است پس واجبست انتهای
سلسله معلولات و چون منتهی شد سلسله معلولات لازم آید انتهای سلسله علل
نیز چه زیادتی سلسله معلولات بر سلسله علل نبود مگر بواحدی و زاید بر متناهی بواحد
وبالجمله بقدر متناهی بالضروره متناهی است و اجزای این برهان در مقصد اول نظر اکثر
دو طریق بیان است که گوییم اگر خطی مثلا غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یک
طرف اگر از یک طرف غیر متناهی باشد یکبار از مبدا خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی
و یکبار دیگر بعد از مبدا بقدر ذراعی مثلا اعتبار کنیم الی غیر النهایه خطی دیگر و اگر
از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضعی از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن
نقطه الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه اول اعتبار کنیم خطی
دیگر و بر هر تقدیر خط دوم چون جزو خط اول است مغایر او نباشد مغایرتی که جزو
راست نظر بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لا محاله خط اول متناهی شود
و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی
بقدر متناهی بالضروره متناهی است و از تقریر این برهان ظاهر شد که اجزای فی نفس
ست برای آنکه اجزای سلسله و هم چنین اجزای فرضیه متصله همه مجتمع باشند
در وجود پس اجزای این برهان در مثل سلسله معدات و زمان و حرکت متصور نیست

دوم برهان تضایف و آن جاریست در هر چه اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف
باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن
پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوییم هر یک از اجزای سلسله
علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیتی و معلولیتی معا و معلول اخیر متصف
بمعلولیتی است تنها و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیان
در وجود یعنی بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجبست موجود بودن
متضایف دیگر نیز و در هر جزء سلسله مفروضه علیتی با معلولیتی موجود است
بخلاف معلول اخیر که در او معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی
نشود در طرفی یکی بعلتی که متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت بازاء معلولیت
معلول اخیر بود لازم آید که بازای معلولیت معلول اخیر که فردی از احد المتضایفین
است فردی از علیت که متضایف دیگر است موجود نباشد و این محالست و توقف
اجزای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است و همچنین جمیع براهین
ابطال تسلسل و عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض این معنی فرع آنست که
آنها را تحققی باشد یا در خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منتفی است
و تحقق ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و
از اینجا است که متفقند که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب آنکه اعتبارات
منقطع شود بانقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات در اعداد
فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تعین آحاد بجهت معروضیت مراتب
و تعین آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشریت بعد از آحاد معینه را فرع این است که

که بعضی از آن احاد متعین باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای عروض ثنینیت
وبعضی برای عروض ثلاثیت و هم چنین پس اگر ترتبی باشد واقع میان آن احاد و یا
ترتبی در آن احاد اعتبار کنیم معروض عدد عشرة تواند شد والا بالفعل عشره
نخواهد بود بلکه از شانش خواهد بود که اگر ترتبی در آن احاد کنند بالفعل عشره
کردد و بدان اعتبار ترتب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس احاد غیر متناهی
مادام که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نمیتواند بود واعتبار ترتب نیز اگر کنند الی
غیر النهایة اعتبار نتوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود
وچون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم تناهی در او راه نتواند یافت و
از انچه کفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که کمان برده اند صحت اجراء براهین ابطال تسلسل
را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم اینکه عدد عارض شود و بسبب عروض عدد
ترتبی که در عدد است در آن هم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را ممتنع دانند
لیکن دلیلی وفا باثبات آن نکند **فصل ششم از باب اول از مقالهٔ دوم در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم به صانع** بدانکه جمیع عقلاء
عالم از ملیین و غیرهم معتقد بحدوث عالم یعنی ما سوی الله بمعنی مسبوقیت
بعدم و اختلافی در این نیست و خلافی که هست در این است که عدم سابق عدم ذاتی
است یا زمانی حکما بر آنند که عدم ذاتی است و متکلمین بر آنکه عدم زمانی و کلام
انبیا علیهم السلام وحکماء اقدمین مطلق است در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی
از زمانی حتی اینکه بعضی ذکر کرده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده
پیش از او نبوده و سبب این است که چون قدماء اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد

ایشان حدوث ذاتی بود و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح
بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما وایمعنی بعضی از قلت تامل در فوائد
حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استاد خود از حکما اقدمین و صواب
اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین از این مقوله است چنانکه بعضی از اعاظم
شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرأیین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین تصریح باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن معنی
که سبب احتیاج بصانع باشد و بنوعا یتش علما متکلمین از قدما و متاخرین متفق
در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی
اما اثبات این اجماع مشکلست و اجماعی که محقق است مطلوب حدوث است بی تقیید بذاتی
یا زمانی و دلایل عقلیه در این باب ایراد نموده اند بغایت خالی از قوتی نیست تحقیق
آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع است مشاجره و منازعه
بین الطرفین مدخلیتی در دین ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب نیست بلکه منازعه در
این مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتی است
یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق
در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در سببیت احتیاج بصانع
مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان
کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع
ندانند بلکه حدوث زمانی را نیز یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متعذر
اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام آنها بیرون نتوانند آمد و کار

ایشان حدوث ذاتی بود و مردم حدوث زمانی تصور میکرده اند از تصریح
بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما و اینمعنی بعضی از قلت تامل در فنون
حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود از حکما متقدمین و صواب نه
اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با قدمین از این مقوله است چنانکه بعضی از آنها
شیخ ابونصر فارابی در جمع بین الرئیسین بیان نموده و در احادیث ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین تصریح باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن معنی است
که سبب احتیاج بصانع باشد و بنا بر این علما متکلمین از قدما و متاخرین متفق
در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث زمانی
اما اثبات این اجماع مشکلست و اجماعی که محقق است بر مطلق حدوث است نه تقیید بذاتی
معنیست و حکمای متاخرین به
یا زمانی و دلایل عقلیه که در این باب ایراد نموده اند بغایت خالی از قوت نیست تحقیق
آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع است مشاجره و منازعه
بین الطرفین بمدخلیتی در دین ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب نیست بلکه منازعه در
این مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع حدوث ذاتی است
یا زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی و حق
در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در سببیت احتیاج
مستقل و کافیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان
کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع
ندانند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج دانند لهذا متصدی
اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام آنها بدر نتوانند آمد و مکان ایشان

شدن بچنین عالم شریف و خطه رفیع منیفک را این چشم جسمانی نیست بلکه بعد از ترحال
ازین مرحله محسوس که دار جزئی بودنست بمنزل معقول که دیار کلی گشتن است و ادراک
مستقیم در آن مقام گشوده شود چشمی دیگر روحانی که بآن چشم مشاهده آن نحو
از وجود و هستی توان نمود و حق سبحانه بفضل و کرم خود روزنی از آن عالم باین
عالم گشوده و نمونه از آن نحو وجود در اینجا نموده و آن روزنه و نمونه وجود نفس
ناطقه انسانیست که اگر کسی خود را به بیند در حقیقت آن نحو وجود را دیده باشد
که من عرف نفسه فقد عرف ربه و بیانش آنست که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان
بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جواهر این عالم جسمانیست و آن خاصیت فهمیدن
مفهومات کلیه و معانی مجرده است همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که بآن
خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو موجودات عالم امکانی است و آن
خاصیت محتاج بودن همه است باو و مستغنی بودن او و همه که لوازم وجود است و لهذا
حکمای الهیین و سایر علمای محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند
یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود پی بخصوصیت
نحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت و اضطرار وجود
ممکنست که محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسله حاجت پس
عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکنست و شناختن خاصیت وجود ممکن که
محتاج بودن او و نسبت بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه
و امتناع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایة که تسلسل عبارت از آنست و امتناع
وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات براهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد

۲ وجوه

وبعد

مبتوعدم متقدر باشد چنانکه ظاهرا کبر صریح اقاویل ایشانست که محال است نزد عقلا ممتنعست و دعوی انعقاد اجماع بر این مطلب غیر مسموع و مرض حکمای ادله تقدم زمانی اگر مناقضه این دعوی متکلمین است شک نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی امتداد زمانست دلائل ایشان مدخولست و من بتوفیق الله تعالی در مؤلفات خود از عهده تزییف بیرون آمده ام و چون ذکر ادله طرفین و بیان ضعف و مدخولیت آنها موجب اطناب عظیم است و غرض نیز متعلق بآن نیست لهذا طی آن نموده بهمین قدر که موجب هدایت متبعان کلمات جانبین بتحقیق امر میتواند شد اقتصار کرده شد والله ولی الهدایة والعصمة

فصل نهم از باب اول از مقاله دوم در اثبات واجب الوجود

بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است که مبنای خیرات و اصل و اساس جمله سعادات است یقین نمودن بوجود مبدئی و صانعی که ابتدای هر وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریائی او بود و رجوع و بازگشت هر ذره و هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا و راه یافتن ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات و نقل نمودن از منزل ادنای الفاظ و مسموعات بمحل ارفع و اعلای معانی و مفهومات و چشم شناختن بمشاهده نحوی دیگر از وجود و نوعی دیگر از هستی که بود که نه مانند این وجود محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و تباین و ترکیب و عوارض و لواحق حرکات و اوضاع بلکه وجودی مجرد و هستی منزه و مقدس از حاجت و نقص باشد

دانسته شد و انتفاء لازم آید و چون واجب الوجود را ترکیب نبود پس او را جنسی و فصلی نباشد
و چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس هیولی نباشد و جسم نبود و چون
جسم نبود ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت است و چون ذو مقدار نبود
قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص وجوب
وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را
صفات جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که
آنها را صفات جمال و صفات کمال نیز گویند

باب دوم از مقاله دوم در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است

فصل اول در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق میان صفت و اسم

اشاره شد بآنکه واجب الوجود را دو
گونه صفات است صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم
آنها معتبر است نسبت با موری که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها و واجب است نفی
و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجب است اتصاف
واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه
لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و
کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف اوست بوجوب وجود
که عین حقیقت اوست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همه آنها دانسته
شد غیر از جوهریت و آن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین
ذات اوست و او را ماهیتی نیست بغیر از وجود نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه

تبارك والا

مو

ن

و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجود کہ مبدا سلسلہ غایتیست و مقطع مادہ حاجت بود واجب شود و نخلف نتوان کرد و ترتیب مقدمات مذکورہ و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین و شرائط معتبرہ در انتاج چنانست کہ گوئیم شکی نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکنی محتاجست بمرجحی و علتی کہ موجود باشد در وقت وجود او و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر و علت آن علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد نقل کلام در علت او کنیم و در هر مرتبہ اگر علیت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبہ رجوع نکند بلکہ علیت از هر مرتبہ منتقل شود بمرتبہ دیگر الی غیر النهایہ تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسلہ علیت و انتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود کہ وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و امثال وجوب و وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیتها است و آن خاصیتها لامحالہ در او متحقق باشد و آن خاصیتها بیان کردہ شد بجوز آن خاصیتها همہ در او موجود باشد باید کہ واجب الوجود کہ ثابت شد وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید کہ مجرد باشد از مادہ و موضوع و زمان و مکان و محل و حال و بالجملہ از هر چہ مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید کہ بسیط الحقیقہ باشد کہ ترکیب بوجهی از وجوہ در او نبود باید کہ وجودش در خارج عین حقیقتش باشد و هیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی کہ ذاتہ شد پس باید کہ او را شریکی نباشد نہ در وجود و نہ در حقیقت و او را ضد و کفوی نبود چہ ضد مستلزم مجانست بود و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکہ

دانسته شد وانتفاء لازم آید و چون او را ترکیب نبود پس او را جنس و فصل نباشد
و چون او را ماده نباشد که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون
جسم نبود ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت و چون ذو مقدار نبود
قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص وجوب
وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را
صفات جلال نیز گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که
آنها را صفات جمال و صفات کمال نیز گویند باب دوم از مقاله

تبارک
والا

دوم در صفات واجب الوجود و در آن چند فصل است فصل اول در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق میان صفت و اسم

اشاره شد بآنکه واجب الوجود را دو
گونه صفات است صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در مفهوم
آنها معتبر است نسبت باموری که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها و واجب است نفی
و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتیه یعنی صفتی چند که واجبست اتصاف
واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه
لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و
کفو و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها اتصاف و ست بوجوب وجود
که عین حقیقت او ست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همه آنها دانسته
شد غیر از جوهریت و از نیز لازم آید از آنکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین
ذات او ست او را ماهیتی نیست بغیر از وجود نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه

مو

موجود شود در موضوع نباشد جوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر باین
معنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از دو جهت ۳ ما متکلمین چون در تعریف جوهر
مهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند خواه ذو مهیت
باشد و خواه نه پس اطلاق جوهر بر ذات واجب تعالی نزد ایشان عقلاً ممتنع نیست
لیکن چون اسماء الله توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع و در شرع اطلاق
جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعاً ممتنع باشد ما چون بیان خواص واجب
الوجود پیشتر کردیم و آن مستلزم نفی صفات سلبیه است و بعد از آن اشاره بتفریع
صفات سلبیه بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه
غرض ما درین باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجی
هرچه جوهر و قائم بنفس خود است آنرا ذات گویند و هرچه عرض و قائم بغیر است
آنرا صفت خوانند و هر لفظی که دلالت بر ذات کند بی اعتبار صفتی از صفات
آنرا اسم گویند چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصاف
بصفتی از صفات آنرا صفت گویند چون قائم و ضارب و احمر و ابیض پس ذات و صفت
مقابل همند در معانی و مفهومات و اسم و صفت مقابل همند در الفاظ و
عبارات و درباره واجب تعالی لفظی که دلالت کند بر صفت تنها بی ملاحظه ذات
صفت گویند چون علم و قدرت و ارادت و مانند آن و این الفاظ را در غیر واجب تعالی
صفت نگویند بلکه معانی اینها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند
بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق درباره دیگران صفت
مقابل اسم میگفتند درباره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون عالم و قادر

ومرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و ارادت و مشیت و حیات و مانند اینها
صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی و امثال اینها اسما
الله پس آنچه اسماست در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرق هست میان
صفت در واجب و صفت در غیر واجب و از فرقها آنست که ذات در مفهوم صفت
در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلا
مفهوم قائم ذاتی است که ماخوذ باشد با آن صفت قیام و بقرینه خارجیه
مفهوم شود که آن ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات معین معتبر است
مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله باشد ذات معین است که آن ذات واجب
الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حی و امثال آن و دور نیست
که وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله
اسمیست که بجای علمست در غیر واجب و آن لفظ الله است که موضوعست برای ذات
واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و ما گفتیم این اسم بجای علمست و نگفتیم
که علم است بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم ذات معینست لا باعتبار معنی صفتی از
صفات و در اسم الله معتبر ذات معینست باعتبار جمیع صفات پس فرق میان
اسماء الله و سایر اعلام اعتبار صفتست و عدم اعتبار صفت و فرق میان
اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفاتست و اعتبار بعضی از صفات پس
فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم اسماء
الله باشد

فصل دوم از باب دوم از مقاله دوم در عینیت صفات واجب تعالی

بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت

و محقق در کلمات و احادیث امیرالمؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات الله وسلامه علیه علیهم اجمعین آنست که در واجب تعالی صفت مقابل ذات یعنی عرضی و معنی که قائم باشد بذات واجب تعالی وذات واجب موضوع و محل آن باشد متحقق نیست بلکه صفات واجب تعالی عین ذات او ست چنانکه وجود عین ذات او ست باین معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام صفت باین ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار قائم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قائم بذات او نشود انکشاف و تمیز از او نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاته آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم بذات او باشد و همچنین در سایر صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم بر او ولفظ عالم در لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شیء اعمست از اینکه صفت علم قائم باشد بذات او و یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود بر او چه حقیقت علم آنست که اثر علم بر او مترتب شود خواه صفتی باشد قائم بذات شیء و خواه نفس ذات شیء اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوعست برای ذاتی که قائم باشد مبدا اشتقاق باو جواب گوییم اولا که لا نسلم که لفظ مشتق موضوع باشد برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبدا اشتقاق برای او اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدا باعتبار قیام مبدا باشد یا باعتبار ترتب اثر مبدا باشد و بر تقدیر تسلیم گوییم وضع لغت برای تفاهم اهل عرفست

و علوم الهیه و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی
و متفاهم اهل عرف نیست بلکه مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی
از جهت برهان ثابت شده در اطلاق لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود چنانکه
در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود که مبدأ اشتقاق است ممتنع است
بر ذات واجب تعالی چنانکه دانسته شده برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود چند
چیز است **اول** آنکه اگر صفات واجب زاید باشد بر ذات و قائم بذات واجب خواه معلول
بذات واجب باشد خواه مستند بغیر که بالضروره متاخر خواهد بود بالذات
از ذات واجب پس واجب در مرتبه ذات که مقدم است بر صفات خالی خواهد بود
از صفات و در آن مرتبه مقدمه که صفات هنوز موجود نیست امکان صفات
خواهد بود باین معنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود
در مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهت امکانی حال آنکه واجب الوجود بالذات
واجب الوجود است من جمیع الجهات و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب
و امکان چه بالضروره وجوب با امکان هر دو از جهت واحده نتواند بود **برهان**
دیگر وجود واجبی اکمل انحاء وجودات است بالضروره و وجود مصدر آثار است
هر یک از وجودات ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاج است بصفتی که بواسطه
صفتی نوعی از آثار از او صادر گردد پس احتیاج بصفت در صدور آثار نقص است
در وجود پس وجودی که مستغنی باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس
برهانی بهیئت شکل اول منعقد گردد باین طریق وجود واجبی اکمل انحاء
وجودات است و اکمل انحاء وجودات مستغنی است از صفت پس وجود واجب

مستجمع نباشد از صفت **برهان دیگر** اگر صفات کمالیه واجب زاید باشند
متأخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبه متقدمه خالی باشد از صفات
کمال و خلو از صفات کمال لا محاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ بالله در آن
مرتبه مشتمل باشد بر نقص **برهان دیگر** اگر صفات واجب مثل علم و قدرت
و ارادت زاید باشند بر ذات واجب لا محاله معلول واجب باشند و صدور آنها
از ذات واجب بی وساطت همین صفات نیز نتواند بود و الا تقدم شیء بر نفس لازم آید
و بوساطت صفات دیگر مثل آن صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید
بلکه باید بی وساطت صفات باشد پس ذات واجب بنظر بصفات خود فاعل موجب
باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص
باشد و نقص بر واجب الوجود روا نبود **برهان دیگر** اگر ذات واجب محل صفات
خود بود قابل آن صفات بود و لا محاله فاعل آن نیز بود چه استناد صفات واجب
بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم
قابل و امتناع این ثابت شد **برهان دیگر** باتفاق متکلمین صفات زایده یا حادث
باشند یا قدیم بنابر اول ذات واجب محل حوادث شود و بنابر ثانی تعدد قدما
لازم آید و هردو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفات است بر ذات واجب و معتزله
بر ایشان اولا تعدد قدما الزام کنند و ایشان در جواب گویند که ممتنع ذوات قدیمه
است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آید چه شریک باری عبارت از
قدیمیست که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین وجودش از خود
باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب آن گویند که شریک باری

باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات نتواند بود وگاه گویند شرایع غیر محی
گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر واجب نیست اگرچه عین هم نیست و گویند
صفات الواجب لا هو و لا غیره و توبراهین مذکوره از امثال این کفت و شنید
فارغ میتوانی بود و اشاعره بر ما نفی صفات لازم آرند و گویند فرقی نیست میان عینیت
صفت و عدم صفت پس لازم آید که واجب تعالی خالی از صفات کمال باشد و خلو از
کمال نقص باشد و جواب آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که آثار صفت
باشد اما بالترتب آثار صفت خلو از صفت لا نسلم که نقص باشد بلکه در غایت ظهور
که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت اکملست از ترتب اثر با وجود
و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما و مصداقا نیستیم بلکه قائلیم
مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم صفت مصداق مغایر ذات لازم
باشد بلکه تحقق مفهوم را لا بد است مصداقی اعم از اینکه مغایر ذات باشد
در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب

فصل سوم از باب دوم از مقاله دوم در تقسیم صفات ثبوتیه و اشاره بآنکه کدام قسمست که عین است در واجب تعالی

بباید دانست که
صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل حیات و اضافیه محضه مثل
خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت و قادریت اما حقیقیه
محضه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود و بالجمله
تحقق صفت و ترتب اثر هیچ کدام موقوف نباشد بر تحقق چیز دیگر که مضایف
باشد و اضافیه محضه آنست که مفهومش محض اضافی باشد و بالجمله تحقق صفت
اثر

اثر مرد و موقوف نباشند بتحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد و در حقیقت
ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهوم مش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله
موقوف نباشد در ترتب اثر موقوف باشد مثلا عالمیت بودن شی است بحیثیتی که اگر
دانستنی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد
پس بودن بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضایف او باشد نیست و چون
معلوم موجود شود اضافه لامحاله متحقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم
بخلاف رازقیت مثلا چه تا مرزوق نباشد رازقیت متحقق نشود و اگر سؤال
کنند که رازقیت نیز بودن شی است بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزی دهد
پس فرق چیست میان این دو عالمیت جواب گوییم که این مفهومات را مرجعی نیست
بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق کنند مگر بر کسی که رزق از او متحقق
شده باشد هم چنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر سخی
که سخا وجود از و بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شان علم باشد
باین معنی که بفعل آمدن علم او موقوف بهیچ چیز نباشد مگر بتحقق معلوم در عرف
او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی در علم نحو باشد عالم بحل این اشکال گویند فلان نحوی است
و حال آنکه صورت این اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جا حاضر نباشد
اینکه گفتیم بینا نیست چه لامحاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگر چه
هیچ مبصری پیش او حاضر نباشد و حاصل این فرق که بیان کردیم آنست که مثل رازقیت
و سخا وجود صفات فعل باشند و صفت فعل آنست که اغلب ترتب آثار و ثمرات
کارها بهم رسیدن سبیل نبدند اگر بعضی پیش از ترتب بحسب نظر موجود

موجود باشد نیز وجود شر ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات
حقیقیه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل
و یا لوازم فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت حدوث این قسم
نیز در وقت حدوث فعل باشد چون این جمله دانسته شد بباید دانست
که آنچه عین ذات واجب صفات حقیقیه است علی الوجهین نه اضافیه محضه
مفهوم اضافی عین ذات نمیتواند بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو
از آن مستلزم نقص باشد بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت ذات عارض شود
و محققین از حکما بر آنند که صفات اضافیه واجب با کثرت مفهومات نیست در
خارج مگر عین اضافه واحده که آن اضافه مبدئیت است نظر بجمیع اشیاء چنانکه
ذات واحده علم است باعتباری و قدرت باعتباری و اراده است باعتباری کذلک
اضافه واحد علمست که آن مبدئیت اشیاست خالقیت باعتباری و رازقیت باعتباری
و رحیمیت باعتباری و رحمانیت باعتباری الی سایر الاضافات و اختلاف
مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده واحده است بحسب اوقات و ازمان مختلفه
من الازل الی الابد و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه
واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات مقدس
واجب نیست مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگر چه بغایت دشوار است خصوصاً
متحصنین در سجن زندان و حصار مکان را که سر تجرد از گریبان تعلق برنیاورده
باشند و مشاهده فضای واسع لازمان و لامکان ببصر بصیرت ننموده اما
مطابق واقع است و مؤدای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون

لامکانی که در ... منافی ...

این

این معانی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از صفات کمالیه که محتاج باثبات باشد و شرح معانی و بیان کیفیت آنها کرده خواهد شد **فصل چهارم از باب دوم از مقاله دوم در بیان قدرت واجب تعالی و اراده و اختیار** بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانائی است و توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هر دو باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنا براینکه تواند هم کتابت نکند و نگویند مثلا که آتش تواند که بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس رجحان احدهما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که از آن داعی گویند یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه از تصور و علم مرجح خالی خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جهة شعور و قدرت از ارکان فعل که هر دو معلول را در مرتبه وجود علت می باشد و از امکان لا محاله مستلزم تساوی فعل و ترک است نظر بفاعل و حال آنکه از تساوی بواسطه قدرت نگویند و همچنین هر فاعل طبیعی که تاثیرش موقوف باشد بر وجود شرطی شک نیست که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط متساوی النسبه باشد نظر بفاعل و ظاهر است که این تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساویست که مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لابد است ضم شدن آن تا علت فعل یا ترک تمام شود می باید در مبدا فعل متعلق شعور باشد و تعلق شعور باو مرجح فعل یا ترک و متمم فاعلیت فاعل گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا بایستی که حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل

دلیل بر اختیار واجب

فعل بود تا فعل اختیاری باشد پس هرگاه شعور او مبادی فعل باشد اگرچه همیشه
از فاعل آن فعل صادر گردد که میان اختیاری و مقدور خوانند این بود بیان معنی
قدرت و قدرت باین معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر هست که
بآن معنی مقابل عجز بود و از قاصر بود نسبت از افاده وجود یا از منع وجود و این معنی
اعم است از معنی اول چه این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی
بود که حاصل شود فاعل را بعد از تصور منفعتی یا مصلحتی که داعی عبارت از آنست
با ارتفاع موانع و آنحالت را عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب نیز تابع شوق
بود و غیر شوق بود بدلیل آنکه گاه باشد که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول
دوای تلخ و بشع و گاه باشد که شوق باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء محرمه
و ضاره مر متقیان و بیماران را و چون اراده جازمه حاصل شد فعل واجب شود که
اگر واجب نشود و هنوز در مرتبه قدرت و امکان باقی باشد موجود نتواند شد بلکه
گذاشته شده در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت ممتنع باشد موجود شود و این وجوب
شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود بنا بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده
و منافات نبود میان وجوب بعد و امکان قبل پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود
نظر بقدرت و واجب بود نظر باراده اما اختیار ترجیح دادن احد طرفین مقدور بود
که مر مختار را ثابتست نظر بقدرت بحصول اراده جازمه متعلقه بآن طرف بر طرف
دیگر و این ترجیح چون موقوفست بر حصول علم متعلق بوجود مصلحت و انتفاء
مفسده پس اگر علم نظری باشد و هنوز حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که
در او تامل و ملاحظه رود و نظر و فکر ممکن شود پس تراخی و فاصله زمانی حاصل شود

میان ذات قادر از این حیثیت که قادر است و میان صدور فعل ازو تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت ازمنه فکر و تامل در حصول علم و فعل لا محاله مسبوق باشد بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت و محتاج تحصیل و زمان تحصیل واجب شود که ترجیح دفعة حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد براو بدون تراخی و فاصله زمانی این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه اما دلیل بر اینکه واجب الوجود قادر مختار نزد متکلمین که قایلند بحدوث عالم بمعنی جمیع ما سوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانی انست که اگر چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار و ایجاب بفعل عالم ازو صادر شدی هر اینه تخلف عالم ازو و حدوث ان در جزء معین از زمان و هم که وقت حدوث عالم صورت نیستی و الا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجح بلا مرجح لازم امد چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالفرض نیست که مرجح تواند شد و امری دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم خواهد بود که مفروض حدوث است بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده لا محاله مصلحتی خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب دو چیز تواند بود یکی انکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل بر سبیل اضطرار بالبدیهه و واجبست بودن واجب تعالی بر اکمل و انحاء فاعلیت پس فاعل مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمالیه برای واجب تعالی کنند و عمده در این باب انست که هرگاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف موجود بهما مع وجود او و مع ذلک یک طرف اشرف از طرف دیگر باشد عقل حکم کند که واجب الوجود با

باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و هم چنین حیوة و سمع و بصر با مقابلات انها دلیل دیگر آنکه هر یک از اجزای عالم از مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات مشتملست بر حکمتها و مصلحتهای عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علماء در این باب مجلدات تصنیف کرده اند و مؤلفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر انها شود شک نکند در انکه فاعل و صانع انها ایجاد نکرده انها را مگر بجهت آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم و دانش بان مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح وجود ان موجودات بر عدم نکرده مگر برای ان غایات و اگر نه آن غایات بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین و از تضاعیف آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست مگر علم بمصلحتی و هم چنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس واجب تعالی باعتبار انکه وجود و عدم اشیاء نظر باو مساویست عین قدرت باشد و باعتبار انکه منکشف شود باو مصالح و مفاسد اشیاء عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت در فعل خاص بیواسطه مر واجب تعالی را و آن نزد حکما نیست مگر شیء واحد که معلول اولست عقل اول باشد ارادت نظر بوجوش و کراهت نظر بعدمش و این ارادت و کراهت متضمن جمیع ارادتها و کراهتها وسایطست نظر با فعال صادر بواسطه و چون افعال بواسطه مستندند بذات واجب تعالی که علت العللست کانکه جمیع ارادت نیز مستند باراده واجبست که اراده الارادات است و این استناد اجمالیست و نیز هر اراده که از هر واسطه نظر بفعلش صادر شود باراده واجب تو

واجب تعالی صادر شود ارادهٔ تفصیلی واین ارادهٔ تفصیلی واجب را که متعلقات
بارادهٔ وسایط امر کونیه وامر دو نوع باشد تکوینی وتکلیفی امر تکلیفی خطاب
وعبارت ولفظ باشد مثل صلوا وصوموا که در کلام الهی وارد شود ولفظ امر در
این صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده وامر تکوینی عبارت
از ارادهٔ تفصیلی واجبست که مذکور شد واطلاق لفظ امر بر اراده مجاز باشد
وگاه باشد که از ان اراده که امر تکوینی عبارت از وست بنابر سهولت فهم بلفظ
کن که صیغهٔ امر است تعبیر کنند کما قال تعالی اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَقُوْلَ
لَهُ کُنْ فَیَکُوْنَ چه این قول وخطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول وخطاب
همانست پس ارادهٔ واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد وکراهت عبارت
از نهی خطابی وامر ونهی در تکوینات عبارت از اراده وکراهت بود بر عکس اول
ودر تکلیفات ارادهٔ مکلف گاه باشد که مطابق ارادهٔ الهی شود وطاعت عبارت از
ازان بود وگاه باشد که مخالف افتد ومعصیت عبارت از ان باشد واین بسبب تعارض
ارادات مخالفهٔ مکلفین است که از ترکب قوی ودواعی مختلفه ناشی شود ودر تکوینات
ارادات وسایط البته مطابق ارادهٔ الهی باشد واصلا مخالفت نیفتد ومعصیت واقع
نشود چه وسایط اگر مجرد باشند چون عقول ونفوس فلکیه ارادهٔ ایشان لامحاله عقلی
صرف بی معارض ومزاحم باشد ومخالفت متصور نشود واگر وسایط مادی باشند
مانند طبایع لامحاله از مخالفت بری وبرتر باشند چه مخالفت شرع شعور وارادت است
که در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابله است
واستعدادات مستند بامور خارجیهٔ اتفاقیه از اوضاع وحرکات مختلفهٔ متعارضه

واین

واین امور اتفاقیه مستندند بالعرض باسباب طبیعیه مستنده باراده الهیه
چنانکه ما در کلمه طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صورت مطلوبه بالطبع
در ماده روی دهد بنابر سوء استعدادی که در ماده اتفاق افتد مانند اصبع زائده
و تشویهات خلقیه و اینها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی پس اینها مخالف
اراده باشند بوجهی اعنی بالذات و موافق اراده باشند بوجهی اعنی بالعرض
و از اینجا سر قضا و قدر متعلقه بشرور واقعه بالعرض ظاهر تواند شد چنانکه
بیاید ان شاء الله العزیز و چون دانسته شد که اراده واجب تعالی بر دو گونه است اراده
اجمالیه نظر بکل که تفصیلیست نظر بمعلول اول و اراده تفصیلیه نظر بکل که
سبب مرتبه اراده وسایط است و امر تکوینی عبارت از او پس آنچه عین ذات واجب
تعالی است اراده اجمالیه است که صفت ذاتست و نیز همین اراده است که عین علم سابق
اراده تفصیلیه که امر تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه فعال است و حادث در وقت
حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که آنچه عین ذات واجب تعالی است
صفات ذاتست نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادثست بحدوث افعال
پس ممتنعست که عین ذات قدیمه باشد و چون این جمله دانستی بدانکه آنچه در احادیث
ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اراده از صفات فعلست و حادث
بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون در حدیث
مناظره جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه السلم با سلیمان مروزی محمول بر اراده
تفصیلیه است و آنچه حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین بر آنند که اراده
واجب تعالی عین ذاتست مرادشان اراده اجمالیه است که صفت ذاتست لامحاله

ونوهم منافات نیست مگر از قصور تحقیق ومن الله الاعانة والتوفیق وبدانکه
نزاع عظیمی که در میان متکلمین ومقلدو حکما از متفلسفین مشهور است در باب ایجاب
واختیار واجب تعالی اصلی وحاصلی ندارد وهیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قائل نیست که
فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد از قبیل احراق از نار یا حرکت ساقط از بالای جدار
واطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی در کلام هیچیک از اکابر حکما بنظر نرسیده
بلکه همه مصرحند ومنادی باطلاق لفظ قادر ومختار ومرید وکتب ایشان مشحون است
باثبات قدرت واراده واختیار واجب تعالی واگر کسی را تامل وشک در اینمعنی باشد
رجوع کند بکتب ورسایل شیخ ابی علی ابن سینا که باتفاق علما ترجمان حکماست بلی
چون حکما قائلند بقدم زمانی عالم وعدم انفکاک وفاصله زمانی میان ذات واجب
وعالم ونزد ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه در ان زمان معدوم بوده
باشد ومتکلمین قادر ومختار کسی را دانند که فعل از او در زمانی موجود نشده باشد
در زمانی دیگر بعد از ان زمان موجود شده پس بنا بر اصطلاح متکلمین واجب تعالی
نزد حکما فاعل مختار نتواند بود وچون مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد
حکما باصطلاح متکلمین فاعل موجب بوده باشد وتواند بود که بعضی از مقلد
حکما نیز بهمین اصطلاح رفته باشند پس بنا بر این نزاع در ایجاب واختیار راجع
بنزاع در حدوث وقدم و بباید دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت
امریست عرفی وتواند بود که در عرف قادر نگویند مگر چنین کسی را اما عقل ابای
عظیم دارد از اینکه اینمعنی را در مفهوم قدرت دخلی تواند بود واثبات ذات وصفات
الهی عقلی صرف است وعرف را در ان اصلا مدخلی نیست وچون قدرت واجب الوجود

ثاد

ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام و شامل است مر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لامحاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود پس هر ممکنی مقدور واجب باشد غایتش هم چنانکه استناد وجود بواجب اعم است از اینکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت نیز چنین باشد و بباید دانست که هر چه ممکن باشد لازم نیست که او را بهر حالی و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا وجود مسبب فی نفسه امر یست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لامحاله ممتنع باشد نه ممکن و چون این جمله دانستی بدانکه نزاعهائی که در میان متکلمین بلکه در میان سایر علماء سبب تفرق شایع است مثل اینکه شرور مقدور خدا هست یا نه و افعال عباد مقدور خدا هست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفع است چه شر مقدور خداست بالعرض چنانکه وجودش از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور خدا باشد هم چنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شر که بالعرض و تابع چیزی نباشد ممتنع الوجود است پس وجود شر ممکن نباشد و هم چنین فعل بنده مقدور خداست بواسطه بنده هم چنانکه وجودش از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است و وجود سبب با عدم سبب ممتنع و هم چنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان قایلند که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد ضعیف است چه هر گاه وجود ترتیب در موجودات ثابت باشد وجود معلول دوم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن پس ممتنعی مقدور واجب نخواهد بود و ازین لازم نیاید که معلول دوم مطلقا مقدور

واجب نباشد

واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش
پس جمیع موجودات متکثره هم فردی و هم متباعده واجب نتوانند باشند بعضی بی
واسطه و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر
موجودی در مرتبه خود ثابتست و در مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه ممتنع است و عدم
قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست فصل پنجم

از باب دوم از مقاله دوم در علم واجب الوجود

بدانکه دلیل ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است یکی بودن علم صفت کمال و
وجوب اتصاف واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه
در بیان قدرت گذشت دوم اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لاتعد و
لاتحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم
از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع نزدیک بضروریست چه هر که
در مصنوعات ارباب صنعت و حرف از نوع انسان تامل نماید در هر کدام که جهات
مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند بانکه صانع آن اعلمست از صانع
دیگر که آن جهات در او کمتر باشد پس اگر نه اصل اشتمال بر وجود منافع دلیل
مصنوع دلیل علم بودی کثرت وجود دلیل کثرت علم نتوانستی بود دلیل سوم حقیقت علم نیست
منکشف بودن شیء بر شیء و سبب انکشاف نیست مگر حضور شیء نزد شیء یعنی غایب
نبودن شیء از شیء و حائل نبودن شیء ثالث در میان و حضور شیء نزد شیء وقتی متحقق تواند
بود که شیء موجود باشد بالفعل و قائم باشد بذات خود نه بغیر تا شیء دیگر نزد او
حاضر تواند شد چه شیء اگر موجود بالقوه باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن

آن شئ هنوز موجود نخواهد بود و چون شئ خود هنوز موجود نباشد چگونه
شئ دیگر برای او موجود و حاضر نزد او باشد و اگر شئ بالفعل موجود باشد اما
قائم بذات خود نباشد بلکه قائم بمحل باشد پس هر چه موجود باشد برای او و حاضر
نباشد نزد او در حقیقت برای او موجود و حاضر نزد او نخواهد بود بلکه موجود برای
محل وی خواهد بود پس ثابت شد که حضور شئ نمیتواند بود مگر برای موجود
بالفعل قائم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل
قائم بذات چه موجود بالقوه نیست مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قائم بذات
پس هر مجردی قابل عالم باشد یعنی در او مانعی از علم نباشد پس همین که ثابت شد
حضور شئ نزد وی ثابت شد عالم بودن وی بان شئ پس گوئیم هر مجردی عالمست بذات
بسبب آنکه حاضر است ذات نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور
درین معنی بمعنی عدم غیبت است نه بمعنی که مستلزم اثنینیت واقعی باشد بلکه
اثنینیت اعتباری کافیست در حضور هر شئ نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات
خود هر گاه ذات او قائم بغیر نباشد بدیهیست اما اگر قائم بغیر باشد حضور
مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور است نزد خود چه متحقق حضور او ثبت
نزد محل او نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی عالم بذات خود و چون این معنی
ثابت شد . . . واجب الوجود لا محاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالمست
بذات پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد
بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات چه جمیع موجودات معلول وی اند و علم
بعلت مستلزم علم بمعلول است اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجود اند

محال

گوئیم

ظاهر است و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلول است بنا بر آنست که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت باو جه علت باشد یا بوجه مناسبت خاصیست که علت را با معلول باشد که باز مناسبت خاص با معلول زوج بنا داده شود و علم بمناسبت لا محاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم علم بمعلول باشد پس گوئیم وجهی که واجب الوجود باو وجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود جهتی زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هر گاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید که واجب الوجود عالم است بعلت معلول باین وجه که علت معلول است و علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم است مر علم بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود پس ثابت شد علم واجب الوجود بمعلول اول و هم چنین گوئیم معلول اول علت معلول دوم است و واجب الوجود عالم است بعلت معلول دوم که عبارت از معلول اول باشد پس لازم آید که واجب الوجود عالم بمعلول دوم نیز باشد و هکذا الی آخر الموجودات پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی این بود بیان ثبوت علم برای خدای تعالی و اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلاف است سبب اختلاف آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت شی قائم باشد بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورت از سما مثلا قائم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد و ذات سما بالعرض

نباشد مگر معلوم بالعرض و بتبعیت صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند

و نوع دیگر از علم آنکه ذات شی بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف بود

خواه بسبب حضور و اتحاد عالم و معلوم بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه بذات

خود و علم واجب الوجود بذات خود و سایر علوم مجردات بذوات خود خواه

بسبب حضور و قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیه خود چه علم

نفس بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات نفس و علم نفس

بصورت سما حاصله در نفس مجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله

دیگر که اگر علم بهر صورت بوسیله صورتی دیگر بودی هر اینه در صورت علم نفس بشی

واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی و بطلان این از بدیهیات است پس

علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام آن باشد بنفس که موجب حضور

و انکشاف آن شده نزد نفس و خواه بسبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصه باشد

ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه

در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالمست باینکه بینا و شنواست و

علم او بقوه بینائی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوه بینائی حاضره عنده بذاتها

نه بصورت معنی قوه بینائی و حصول صورت وی در نفس و تصدیق این معنی از قبیل

وجدانیاتست و این حاضر بودن قوه بینائی نزد نفس نه بواسطه قائم بودن قوه

بیناییست بنفس چه قوه بینائی قائم بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه این حضور بسبب

معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوه بینائی و سایر قوی لا محاله از نفس فایض شوند

بر محال خود پس معلولات نفس باشند و بالجمله درین صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض

حضور

حضوری معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صور آنها از آن معلومات در نفس این
علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم نزد دو نوع است علما اختلاف کرده اند که حصول
علم برای واجب تعالی بکدام ازین دو نوع باشد و خلاف نیست در اینکه علم واجب تعالی
بذات خود علم حضوری است چه علم حصولی درین صورت متصور نیست چه حصول شی
در شی فرع مغایرتست بالذات و بالوجود میان هر دو شی و در صورت علم شی بذات
خود علم و عالم و معلوم هر سه متحد اند بالذات و مغایرتشان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه
خلاف در علم واجب تعالی است بما سوی و حکمای مشائین مثل ارسطو و ابی نصر و ابی علی
و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدمین بر ارسطو نیز قائلند بعلم حصولی و شیخ
شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکمای اشراقیین است
قائل است بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری و بالجمله این
مذهب یعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از او اکثر
محققین از حکمای متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل
خواجه نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید مدتی
در مسئله علم واجب فکر کردم و مذکور در کتب بر من منقح نمیشد تا شبی در خلسه
بر آن حالتی روی نمود و در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم و با او
از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا از تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور
مدرکه خود دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح
اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو
بصور حاصله در ذهن تو بنفس آن صور است نه بصوری دیگر و الا لازم آید صور الی غیر

غیر النهایه لازم آمد پس هرگاه علم تو بصورتها آنکه علت مستقله صور نیستند
بحصول نفس آن صورتها باشند نزد تو بحصول صورتی از آن صورتها در تو پس چه گونه در علم واجب تعالی
باشیا که بذاته علت مستقله اشیا است و بالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان
علم حصولی تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانچه از کلام
شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم
انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را بحس یا برصد مشاهده کنیم صورتی از سما
در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را پس ما را باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم
بسبب آنست که سما باین صورت و کیفیت در خارج موجود است پس چون در خارج باین
کیفیت موجود بود ما باین کیفیت تعقل کرده ایم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع
کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد از آن بر طبق آن صورت مخترعه حاصله در
ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت که بنا صورت خانه را باین هیئات بنا بر آن
تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود باین هیئات بلکه باید گفت که بنا این
خانه را در خارج بنا بر آن باین هیئات ساخت که صورت این خانه در ذهنش باین
هیئات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نمود
و گوید علم واجب تعالی از این مقوله است که خدای تعالی اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام تعقل
نموده و بر طبق تعقل نموده خود در خارج موجود ساخته پس اشیا را بنا بر آن
چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه
مصالح و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ
از این سخن آنست که مرجح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدمش

بلکه مراین نحو وجود را بر سایر انحاء منضوه وجود مصادر شدن عالم از واجب تعالی ترجیح بخشد
اراده که عبارت از تعلق علم ذاتی اوست که بعد از این دانسته خواهد شد به مرجح موقوف
بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال مذکوره تا آن تعقل مبدا صدور عالم تواند
شد چه دانستی که در اختیار بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه
لابد است از مبدئیت تعقل و مرجح شدن شعور مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابقا
علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه
باید که بتعقل حصولی باشد و پس چنانکه در علم فعلی و اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور
نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی انفعالی
و میان علم حضوری در این معنی که چون چنین بود چنین تعقل کرد نه چون چنین
تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و مبدا صدور عالم
نتواند شد چه علم انفعالی بنابراین یا تابع وجود است و متاخر از او و اگر حصولی
باشد و یا عین وجود اگر حضوری باشد پس مبدا و مقدم نتواند باشد پس اگر علم واجب
حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار نتواند شد پس واجب است که
علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در شرح اشارات نقض کلام شیخ بان
کرده چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که
ذات واجب محل کثرت باشد دوم آنکه لازم آید که ذات واحد فاعل و قابل هر دو
باشند و این مستلزم ترکیب است چنانکه گذشت سوم آنکه لازم آید که ذات واجب متصف
باشد بصفات زائده غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات
واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب مباین ذات او نباشد بلکه

بلکه قائم بذات او باشد چه معلول اول بر این تقدیر صورت علمیه خواهد بود
نه عین خارجی و عدم مباینت معلول اول با ذات خلاف مقرر حکماست و این وجوه
همه مدفوع است **اما** اول با آنچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور در ذات اول
بر ترتیب نیست یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب بالذات اگر در یک مرتبه نباشد و
جایز است بر ترتیب **و اما** دویم باز با آنچه شیخ گفته که محلیت ذات بسیطه مر لوازم خود را
از باب مطلق موصوفیت است نه از باب قابلیت و شرح این کلام آنست که منافات اجتماع
فاعلیت و قابلیت در ذات احد بسبب آنست که ذات هرگاه قابل شی باشد در حد ذات
خود فاقد آن شی و بالقوه نظر بوی خواهد بود و این مستلزم ترکیب است از جهتی
فعل و قوه پس هر ذاتی که فرض کنی قابلیت او مر شی را ترکیب در ذات او لا محاله لازم
آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت فاقد بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض
کنیم که شی محل معلوم خود باشد موصوف معلول خواهد بود فاقد معلول در حد ذات
خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس در مرتبه وجود
علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان هم گفت که در آن مرتبه فاقد وجود
معلول است چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون تواند بود که آن چیز فاقد این چیز باشد
و چون تواند بود که چیزی از چیزی که مفقود است فایض شود و صادر گردد از او و این معنی
بغایت ظاهر است با کمال دقتی که دارد و اگر علت شی مطلقا موصوف نتواند شد بآن شی لازم آید
که هیچ مهیت بسیطه متصف بلازم خود نباشد چه لوازم مهیت معلول مهیت است و
حال آنکه جمیع مهیات متصف اند بلوازم خود و قایل باید شد که هیچ مهیتی بسیطه لازم
ندارد بلکه هر مهیتی که لازم دارد البته مرکبست و چگونه قایل باین توان شد **و اما** وجه

سوم بسبب آنکه محالیت اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زائده بنا بر آنست که
لازم آید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفات کمال و کمال واجب در نسبت صور علمیه
بلکه کمال واجب بودن ذات و سبب بحیثیتی که فایض شود از و صور علمیه چنانکه شیخ در شفا
تصریح بان کرده و علم که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است و آن عین ذاتست نه
نفس صورت علمیه که زاید است بر ذات و دلیل دیگر بر آنچه گفتیم آنست که صفتی که عین
ذاتست صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست که اضافه در او معتبر نباشد چنانکه
گذشت و در صورت علمیه از این حیثیت که صور علمیه است اضافه بمعلوم البته معتبر است و از این
بیان کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سیم بوجهی دیگر نیز و آن وجه آنست که گوییم لا نسلم که صور
علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید و اما وجه
چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی و آن
مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی **و از جمله اشکالات علم حصولی** علم بجزئیات
مادیه است چه ارتسام صور جزئی مادی در ذات مجرد ممتنعست چنانکه در احوال نفس
ناطقه گذشت و در تفصی از این اشکال عظیم حکما بر آن رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات
مادیه بر نحو کلی است و از این کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان آنست که واجب تعالی عالم
بکلیات و طبایع جزئیات شانه و اشخاص و هر زبان فهمی مطلع است که این کلام دلالت بر این متوهم
باحدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد و توجیهات
دیگر نیز کرده اند آنچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین در توجیه قول حکما معلوم
است که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شامل محیط
بجمیع اشیا کلیه و جزئیه غایتش علم بجزئی بر دو نوعست یکی از راه احساس و ادراک

بجا رجه وان لا محاله مستلزم انست که صورت حاصله ازین طریق قائم نتواند بود مگر

ونوع دیگر از راه اسباب و علل از بابت علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات

مثلا هرگاه فرض کنیم که شخصی منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که خسوف در فلان

وقت معین خواهد شد و چون آن وقت معین در آید چشم بکشاید و مشاهده خسوف نماید و باز فرض

کنیم که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین خسوف واقع

خواهد شد و در وقت خسوف چشم بکشاید و احساس خسوف نماید اما داند که درین وقت همان

وقت است که او را علم بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده بود پس هر دو درین وقت عالم

باشند بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم

اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم ازین حیثیت که معلوم اوست احتمال

دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد در همین فرد معین

و این بسبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس که مستلزم

وضع است و مراتب تخصیصات تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسی نشود بمرتبه جزئیت

و عدم احتمال الشرکة نرسد پس مراد [illegible] آنست که علم واجب تعالی بجزئیات از نوع دویم

که از راه علم باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب

تعالی نباشد مگر احساس و تخیل و این کمال تنزیه است نه موجب تشنیع و در علم

حصولی این اشکالات عظیم است و در کیفیت علم بموجودات حادثه در

زمان علم حصولی معدوم در حین علم متصور نیست و مشهور چنانست که کلام

خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر بآنکه علم واجب بذوات مجرده عقلیه

ونفوس فلکیه و بالجمله هر چه مسبوق نباشد بعدم زمانی حصولی و ذوات این معلومات

بحسب

بحسب خارج در جمیع ازمنه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات یومی و بالجمله هر چه
مسبوق بود بعدم زمانی مانند اجسام و صور علمیه این موجودات در زمان عدم در
ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات
در وقت وجود علم حضوری نیز و بر این قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات
واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش آنست که علم
صفت حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در
نفس چه نفس صفت بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه شی موجود شود منکشف باشد
براو و این عینیست که عین ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه
عارضه بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد و تحقیق اینست
که تجدد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد صفت حقیقیه علم که عین ذاتست
نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای زمانست قیاس بواجب تعالی و حاصل
آنکه واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان مساویست چنانکه نسبتش بجمیع
امکنه و احیاز مساویست پس حق در تحقیق علم واجب بحوادث آنست که گوئیم نسبت
واجب تعالی بزمان علم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود حادث و این تقدم و تاخر
که در اجزای او اختلاف و تفاوتی که میان حادثات قیاس باجزای زمان همین مخصوص
بظرف زمانست چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا نیست پس
هرچه موجود باشد در وقتی از اوقات خواه حاضر بود نزد واجب تعالی ازلا و ابدا
و علم آن موجود خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت
بموجود دیگر که مانند آن نباشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از

اجزای زمان که بسوی منتهی باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیق است منقول
از حکمای سلف و جناب خواجه در شرح رسالهٔ علم نیز آن را تمام وجوه کرده و سایر
علمای محققین نیز ایراد این تحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند و نزد من تصحیح علم
حضوری در واجب تعالی جز باین طریق روا نیست و بیان این معنی در حواشی الهیات تجرید
بنوعی ذکر نموده ایم که صاحبان فطرت حکمی را اینجا بتر تامل نماند اشکال دیگر در کیفیت
حضور مادیات است با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیت و متخصص بودن
بوضع معین و حیز معین نزد مجرد متعدد متبری از عوارض مذکوره شیخ در
شفا انکار بلیغ نموده این معنی را یا بنا بر استبعاد حضور مادی نزد مجرد و یا بنا بر آنکه
علم چنانچه مشهور است حضور مجرد است نزد مجرد قائم بذات و اول مستبعد نیست چه
هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود چه حضور لازم نیست که
بسبب اجتماع در مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه
اجتماع در ظرف وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و
مکان نیست و حال آنکه مادیت و مکانی بودن و وضعی بودن او نظر بمادی دیگر است
نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است
چه اوضاع و حرکات و اجزای زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب الوجود
اگر مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای براهین ابطال تسلسل
در او توان کرد و تناهی لازم آید و حال آنکه غیر متناهی است اما در جانب اول
نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد همه بنا بر خلود جنت و نار و جواب آنست که ترتب
حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعدادات و اعداد نتواند بود

مگر

اشکالات علم حصولی

مکر در زمانیات نظر بمجرد که زمان و زمانیات قیاس باو مرتفعست عدادی
متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد محال نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه در
ظرفی که مترتبند مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمعند مترتب نیستند پس تناهی
لازم نیاید و باید دانست که چون صفات حقیقیه واجب که صفات کمالند عین
ذات واجب اند و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز عین ذات واجبست لیکن
علمی که عین ذات است بمعنی عالمیت است و آن بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه معلوم
متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر آینه منکشف باشد برو و این معنی
در واجب متحققست خواه معلوم متحقق باشد و خواه نه پس واجب تعالی در ازل
بلکه در مرتبه ذات نیز عالمست باین معنی با آنکه تحقق معلوم در آن مرتبه ممتنع است
و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق
اضافه عالمیت که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه اضافه تحقق
فرع تحقق طرفینست لا محاله مثلا بصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هر چند
مبصر نزد او حاضر نبود لیکن تحقق اضافه ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بمبصر
موقوفست بر حضور مبصر و علمی که مقسم علم حصولی و علم حضوری است باین معنی مذکور
نیست بلکه بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافه متحققه
میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم بر نفس اضافه مذکوره نیز اطلاق کنند
پس آنچه تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور اگر ذات شی باشد از متعلق یا آن تعلق را علم
حضوری گویند و اگر صورت شی باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود که این علم عین
ذات باشد مگر در صورت علم شی بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذات

ذات علم اجمالی گویند و در مقابلش علم بمعنی دوم را علم تفصیلی و این اجمال
و تفصیل غیر اجمال و تفصیلی است که مشهور است چه علم اجمالی بنا بر مشهور صورت
واحده را گویند که از معقول مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را
که بازای اجزای معلوم مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان
علم اجمالی حیوان ناطق گویند و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق را علم تفصیلی نامند
و گاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت علم واجب است بما سوی خود علم
اجمالی بما سوی گویند و علم بما سوی را علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد
نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی بشیء عین حقیقت شیء باشد یا صورت مطابق حقیقت شیء
و هیچکدام نفس ذات واجب نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی حضوری
و حصولی دانسته شد بباید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصل است اما
علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات
واجبست و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد
واجب تعالی متحقق است مر او را و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است
و فعل اختیاری مسبوق باشد بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نبود
مگر بصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور
صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آنست که فعل او باختیار او
باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد مگر حضوری اعنی بحضور نفس
صور نزد واجب تعالی و آن صور اگرچه معلوم صادر باشد لیکن سابقیت علم
بر آن صور لازم نیست.

فصل ششم از باب دوم از مقاله دوم

دوم در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی و یکی از آنها
حیوة است و حیوة صفتیست که مصحح اتصاف شیء باشد بعلم و قدرت و شک نیست
که اتصاف در باری تعالی عین ذات اوست و از بودن ذات اوست بحیثیتی که متصف تواند
شد بعلم و قدرت **دیگر** از آن صفات سمع و بصر است و آن در واجب تعالی واجب شود
بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات
و ملموسات را ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر آنکه این احساسات
مشعرند بملاصقت و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را نیز بصر گویند
و شک نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و از بودن ذات واجبست بحیثیتی
که منکشف باشد برو مسموعات و سایر مبصرات **و دیگر** تکلمست و آن راجع است
بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مقرره و آن لا محاله حادث
اگر چه قدرت بر ایجاد قدیمست و عین ذات و اشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و
کلام نفسی و اول را حادث دانند و ثانی را صفتی قدیم قائم بذات واجب تعالی چون سایر
صفات و این معقول نیست چه کلام نفسی یا عبارتست از تخییل الفاظ که حدیث نفس
گویند و این در باره واجب تعالی روا نیست و یا عبارتست از علم بمدلولات و معانی الفاظ
و عبارات و آن نیست مگر عین صفت علم

باب سوم از مقاله دوم در افعال واجب الوجود

افعال واجب الوجود بر دو گونه اند
تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوینی معنی اعمست و آن ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را
و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارت
است از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلفین و آنچه متعلقست بوی از ارسال

رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقاله سوم که در بیان فرمان خدا شناسی است مبین خواهد شد ان شاء الله تعالی و چه مراد از فرمان خدا نیست مگر اوامر و نواهی الهی پس مقصود بذکر در این باب منحصر در افعال التکوینی و در آن چند فصل است

فصل اول در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظ که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند یا بر سبیل ترادف و یا اعمیت و اخصیت یا این مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و ابداع و اختراع

سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجح وجود بعلتی و ثابت شد وجوب استناد کافه علل بعلتی واجب الوجود پس جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشد خواه بواسطه و خواه بی واسطه و دانسته شد که علیت وجود بمعنی افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده وجود و مراد از تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعم است از اینکه مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علت و مکون و موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و همه موجودات معلول و مکون و موجد وی خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافاده وجود مسبوق بعدم زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق نگویند و حکما در مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی معتبر ندانند و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مفعول و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص بافاده وجود غیر مسبوق بماده و مدت و آن را افضل انحاء ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمدت را احداث و تکوین را بمعنی اخص باشد

از معنی اول پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون و حوادث یومیه
محدث و نیز بنا باشد که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل و صنع و ما
نند آن شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تأثیرات طبایع چون احراق نار
و اضائت شمس نکنند و نیز بنا که بنا بر آنکه اراده را موجب فعل ندانند و قائل بمقتضای
الشیء ما لم یجب لم یوجد نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت
اقتضا بر سبیل وجوب معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را
معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی
عرفی اطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا مثال ماخوذ از خارج و اما جعل بر دو گونه است
مرکب و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شیء است بوجود مانند اصباغ که ثوب را ملون
گرداند بلون و اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شیء است یا نفس وجود شیء علی اختلاف
کما یاتی و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود **فصل دوم از باب
سوم از مقاله دوم در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقه
از واجب تعالی ماهیت اشیاست یا وجود اشیا یا اتصاف
ماهیت بوجود** بدانکه هر یک از احتمالات ثلثه قائل دارد و احتمال
اول مذهب محققین است و بنا بر آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر
مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لامحاله
عینی است واقع در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت واقع گردد در خارج
عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است پس قائل بمجعولیت وجود
از وجود مذکور مفهوم خواهد بلکه بدیهی است لامحاله بطلانش و اگر گویند که مراد از وجود

حقیقه

حقیقتست در خارج که بازای مفهوم مذکوره است گوئیم امری در خارج بازای
مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشا انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشا
انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط
وملاحظهٔ وی با جعل جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود عین همین ماهیت صادر شده
باشد بسبب آنکه منشا انتزاع وجود است نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت
ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیت مطلقه وما انرا حقیقه
نام کنیم واخص از ماهیت مطلقه دانیم و وی انرا وجود نام کنند و مباین ماهیت مطلقه
دانند و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت وی با ماهیت مطلقه واما بطلان احتمال
ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود
لازم آید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند
چه وجود نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند مستغنی باشند
از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم آید با آنکه واجب قبول
اتصاف بغیر نکند و اگر گویند وقوع ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام
مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول
بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول به تبعیت وی لازم آید که
متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد
و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین
پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله و اگر
مجعولیت این ماهیت نیز که اتصاف است راجع شود بمجعولیت اتصاف همین اتصاف

ماهیت

ماهیت بوجود خود لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر منتهی از ماهیات
ونیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجود از ماهیت نباشد بلکه ماهیت
دیگر باشد و در اینمقام احتمال رابع هست که ظاهر کسی بان نرفته و از احتمال
جعل مرکبه ماهیت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان آن در
نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمینا اشاره بظهور بطلان این احتمال
کرده حیث قال الجاعل لم یجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا و کسی از
این عبارت اخیره و امثال این در جائی که بیند توهم نکند قائل بودن شیخ را بجعل
مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلین بمجعولیت اتصاف است چه شیخ و سایر
محققین مصرح چنین عبارتی گفته شود مراد جعل ماهیت است و اشاره است
بانکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد ورای جعل ماهیت بلکه همین
که ماهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود کردن بناید
ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر کرده از جاعل چون صادر
کرد لامحاله واقع شود در خارج همین واقع شدن او در خارج معنی بودن او است
در خارج **فصل سوم از باب سوم از مقاله دوم در**
بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه برآنند که صدور
معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و ظهور وی بطور
معلول و از اینجا متفطن شده اند بوحدت وجود باینکه وجود حقیقت واحده است
ساری در جمیع موجودات و ماهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و
حقائق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم

نیاید

است

بناید چه این هر دو فرع اثنینیت و لا موجود الا الواحد و فهم این معنی بغایت
مشکل است و مدعیان اند که بریاضات و مجاهدات که در میان ایشان معهود است انکشاف
این معنی ممکن شود و ادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای
طور عقل و آن خالی شدن سالک است از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات
و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن بجز
عنایات الهی و مداومت نمودن بر ذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر بهیچ
وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون
مداومت عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از انوار
ربانیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهد شود چنانکه
بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بامکان
صدق این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد چه این معنی
گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی بیان حقیقت آن نبوده بلکه
مقصود اثبات آن بود که سالک مستعد از این گفتگو حال تواند شد و نیز غرض
اخبار بود که موجب تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت نه آنکه بظاهر
اقوال این طایفه مغرور شوی و انکار ایشان را نیز بر خود لازم نشمری که اگرچه در
میان این طبقه مبطلان بسیارند لیکن محققان نیز بسیارند و این معنی فی نفسه حق است
گو مدعیان بر حق مباش بلکه حسن ظن باکابر قوم را بر خود لازم شمرده که شاید از برکت حسن
ظن بهره مند گردی و موجب ریاضت عنایات الهی و انفتاح ابواب سعادت تو
گردد و بباید دانست که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نور حسیست

فا

از خارج

از خارج بلکه همان نور است که حق سبحانه و تعالی از ادر انسان تعبیه کرده و غرض از ریاضت بطریق تصفیه از نور است و تجلیه وی از مکدرات طبیعیه و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن تصفیه و تجلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد از آنکه مرتاض بریاضات علمیه و معتقد اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نور شود بالفعل که بان نور همه ستیزها دیده شود و همه چیزها بعین رسد اللهم بلغنا الی ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا المنزل الفانی البالی و چون چنین دانستی منافاتی میان آنچه در اینمقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمه کتاب مبین گشت نباید و چنانچه اشاره بان شد که آن نسبت که مراد ایشان از وحدت وجود نسبت از کیفیت صدور و روشن ارتباط معلول بعلت و قیومیت علت مر معلول را مثلا اگر کسی گوید که حرارت نار نیست تنزل کرده و بلت ما نیست منطوی بطون بلت شده و در حقیقت نار و حرارت از سنخ واحد ند و بلت و مائیت در جوهر متحد اند آنچه معلوم است که مراد قائل این قول چیست و جمعی از تمثیت کنند کان طریقه تصوف که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیقی نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افراد سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار و برا ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نتواند بود و دوم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد سوم لا بشرط تعین و عدم تعین و باین اعتبار و برا کلی طبیعی گویند که نزد محققین جزو شخص است و موجود بعین وجود شخص کذلک حقیقت وجود را که منشا انتزاع مفهوم وجود عام بدیهی است نظر بتعینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط

علم ماهیت و علم تعین مطلق و ان حقیقت واجب الوجود است نزد حکما
دوم لا بشرط تعینی از تعینات ماهیات و علم ان و ان حقیقت واجب الوجود است
نزد صوفیه **سوم** بشرط تعینی از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین حقیقت
از حقایق ممکنات پس حقیقت هر ممکنی عبارتست از حقیقت وجود مخلوطه
با تعین ماهیت و چون ان حقیقت لا بشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن
پس حقیقت موجودیت ممکن بهمین حقیقه وجود باشد و تعین ممکن که ماهیت
عبارتست از وست امری باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده باشد و این
توجیه اگرچه بوجهی قریبست اما بوجهی دیگر در نهایت بعدست چه کلی
طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با ضم تعین و محتاج است
بضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است
و مستغنی است در وجود از عروض عوارض و تعینات و امثال ان پس چگونه معروض
تعین ممکن تواند شد پس اعلی در توجیه کلام صوفیه انست که ما اشاره بان
کردیم طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق المتالهین است و ان چنان
که گوئیم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام بدیهی که امریست
اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست در خارج با اشیا
بلکه موجودیت هر شی بودن اوست بحیثیتی که منشا انتزاع مفهوم وجود تواند
شد و هیچ حقیقی منشا انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند شد مگر حقیقت
واجب الوجود و سایر حقایق منشا انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب
ارتباط خاصی بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود یعنی ما به الموجودیه

در ...

[margin: ... تعینی ... ممکن]

در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و بنا براین توجیه حقیقت وجود واحد باشد و حقایق موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه است که حقیقت موجودات واحد باشند مگر اینکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریق ذوق متالهین نیز موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود موجود باشد و این نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه اند چه موجودیت آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود **اما طریقه حکما** در کیفیت صدور آنست که گویند واجب الوجود تمام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات وجودش بالتمام در خود از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ امری که خارج از خود باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز حاصل برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است در واجب الوجود چه هر موجود غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش بالقوه است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش در وی حاصل است بالفعل لیکن از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش حاصل است از غیر و جنس وجودش حاصل است برای غیر چه هر کدام متعددند یا بالنوع یا بالاشخاص نیز و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تامیت وجود غیر و کمالات وجود غیر نیز فایض از او باشد کان وجود و کمالات وجود از وی بر آمده و بدیگران رسیده و انحصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس وجودات و کمالات وجودات جمیع ممکنات شحیست و تراوشی بلا تشبیه از وجود فوق التمام

واجب الوجود و تحقیق تفصیلی این طریقه آنست که فاعل هرگاه تام القدرة و الفاعلیه باشد و غیر محتاج بمعاون و آلات هر چه را تصور کند و ارادهٔ تامهٔ اش تعلق بان گیرد هر اینه لوح خارج و صفحهٔ نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب جملی در موجودات من الازل الی الابد که هر اینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است در واز معلوم و متصور واجب الوجود عم شانه بوده و ارادهٔ کاملهٔ اش بتفاصیل اجزا و جزئیات نظام خیر کل فی وقته تعلق گرفته لهذا بر طبق ارادهٔ تامه اش در خارج ارتسام پذیرفته و نظر ادق اقتضا می کند که نسبت ظرف خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهنی باشد نظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر حقایق و اعیان موجودات را در خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی الحقیقه ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه و از اینجا سر وحدت وجود بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بان منساق شده مفهوم مستعد بن تواند شد چه نسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبیت نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزاء تحلیلیه اند ماهیت نوعیه بسیطه و مؤید این است آنچه از بعضی اکابر بنظر رسید که وجود واجب عین وجودات همه موجودات است نه عین وجود هر یک از موجودات قلم اینجا رسید سر بشکست

فصل چهارم از باب سوم از مقالهٔ دوم در بیان صادر اول و اشاره بترتیب موجودات

حکما چنانچه سبق ذکر یافت گفته اند که از واحد حقیقی که هیچ گونه کثرتی در او نباشد نه حقیقی و نه اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبهٔ واحده مگر واحد

واحد چه لابد است مر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی
بخصوص تواند از میان سایر معلولات ممکن الصدور و آن خصوصیت در واحد حقیقی
نه جز ذات تواند بود و نه عارض ذات والا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین
ذات باشد و آن خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود والا لازم
آید ثنینیت در معلول نبوده باشد و یا خصوصیت مرکب باشد و این هر دو خلاف
مفروض است و یا خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی
بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد
حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد و چون ثابت است که واجب الوجود
واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبه اول صادر شود از او باید که ماهیت بسیطه
باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد در وجود و تا تقوم او بوجود معلولی
دیگر والا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد لوجوب تقدم المحتاج الیه علی
المحتاج و این چنین معلولی در میان معلولات ممکنه جوهری عقلی تواند بود و بس
چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکب خارجی است
از ماده و صورت و صورت محتاج است در تعین بماده و ماده محتاج است در قوام
بصورت و نفس محتاج است در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد
ذاتی فطری مانند نفوس فلکیه و یا استعداد تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچ
کدام از مقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول نتواند بود مگر جوهر عقلی
پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا
شود بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور بالذات و بیان حصول کثرت آن است

کیفیت صدور کثرت از واحد

از
که عقل اول را لا محاله هویت مخصوصه ایست که او را گاهی تعبیر بوجود خاص کنند
و صادر اول بالحقیقه اوست و لازم افتد او را لا محاله ماهیت کلیه و ثابت شود
مر ماهیت را قیاس بوجود امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون آن
هویت مخصوص مجردیست قائم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل
علت خود پس حاصل شود شش امر که دو امر از آن مقوم ذات ویند که وجود باشد
و ماهیت و این هر دو بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر
حال اوست قیاس بذات خود و آن امکان است و تعقل ذات خود و دو امر دیگر
از آن امور ستة حال اوست قیاس بعلت خود و آن وجوب غیریست و تعقل او
مر علت خود را و شک نیست که حالی که ثابت است مر او را قیاس بعلت اشرف است
از حالی که ثابت است قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو حال از مبدأ
اول دو معلول دیگر یکی عقل ثانی و دوم فلک اول و شک نیست که عقل اشرف است
از فلک پس مناسبت که اشرف بوساطت اشرف صادر شود و ادون بوساطت ادون
و حالی که واسطه وجود فلک است مشتمل بر دو جهت است یکی تعقل دوم امکان و شک
نیست که تعقل اشرف است از امکان و فلک مرکب است از ماده جسمیه و نفس
فلکیه که صورت اوست و صورت اشرف است از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف
و ادون بادون و این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور خارجیه
نیستند لکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا باشند بسبب این امور مختلف تواند
شد پس واسطه صدور معلولات متعدد تواند شد و چون لوازم معلول اول بدین
محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی

حقیقی باشد بلکه جعل لوازم بالطبع و بالعرض جعل ملزوم است و مجعول
بالذات نسبت بکر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس صادر شود از عقل
ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از عقل رابع
فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس و عقل سادس و از عقل سادس فلک
سادس و عقل سابع و از عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن
و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل عاشر و صادر شود از عقل عاشر
بنوعی از معاونت افلاک مادهٔ کلیه عنصریات که قابلست مر استعدادات
مختلفه متجدده او بحسب استعدادات مختلفه صور عنصریات از انبساط و مرکبات
و نباید دانست که از وجوب استلزام کثرت معلومات مر کثرت جهات علت را
لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را چه موجبهٔ کلیه
کنفسها منعکس نیست تا لازم آید که از عقول مترتبه بحسب کثرتی که در مرتبهٔ هر کدام
متحقق شود معلولات کثیره صادر گردد و لازم آید که عدد عقول و افلاک غیر
متناهی باشد و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقة الحقیقه نیستند تا لازم آید
که مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشد و نیز باید دانست که قول بوحدت صادر
اول و وجوب ترتب در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت
مطهره نیست و منافاتی با ارادهٔ و اختیار واجب تعالی ندارد بسبب آنکه ارادهٔ جزافیه
و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق ارادهٔ اختیار باحد المتعینات محتاج
بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد و هر کس از متکلمین که درین مسئله و در امثال
این از مسائل دیگر منازعه و مناقشه کرده بنا بر توهم منافاتست و قول بارادهٔ

جز ثانیه و تجویز و ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز
قول بوسایط منافاتی با توحید افعالی و تخصیص ایجاد بمؤثر حقیقی ندارد چه علت
متوسطه مفید وجود و مؤثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود
از علت بعیده بسوی معلول و لهذا قاطبه محققین و حکمای متالهین با قول بوجود
وسایط مصرح‌اند باینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله و اکثر در احادیث ائمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور
تواند بود و در بعضی روایات از نور کائنات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در
بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلم است و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند
چه تواند بود که همه اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل اول و روح یکی تواند
بود ما بقا بیان نکردیم و بعد از این نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین صلعم
متصل است در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس
دور نیست که عقلی و روحی اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل واسطه
فیضان علوم و کمالات است بالواح قابلیات ما تحت خود هر آینه مناسبت باشد
تعبیر از او بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود
و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منتقش بوساطت
قلم عقل در این کتاب هر گاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد بود چه
استبعاد چه قلم در خور دست کاتب سزا باشد و دست کاتب قدرت الهی را قابل جز
عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین ن والقلم و ما یسطرون را بعقول فعاله و ملائکه
مجرده تاویل کرده‌اند و قرینه صیغه جمع ذوی العقول مؤید این تاویل است و اینجا
مخ

فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل است بر اینکه مراد از قلم در اینجا عقل است و عقل
اصل و اول جمیع مخلوقات است انست که در بعضی از اخبار وارد شده که اول
ما خلق الله العقل و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر
آمده که اول ما خلق الله جوهر است که چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی بآن
بنظر هیبت پس از هیبت خدای تعالی گداخته و گرم گردید و از او کفی بهم رسید
و دخانی برخاست پس آفرید از دخانش سموات را و از کفش زمین را پس مجموع
این اخبار دال است بر اینکه مراد از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقات اند شی واحد
باشد و الا تناقض لازم آید و بدانکه قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده
و مجزوم به حکما نیست باین معنی که قائل بامتناع زیاده بر این باشند بلکه قول
بعشره بنا بر اینست که دلیل دلالت بر همین عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بان
شد پس تواند بود که عدد عقول طولیه بیش از این باشد باین معنی که ما بین عقلی
که مبدا فلک اول است و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و شیخ در
اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر
عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام دال است
بر اینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدا فلک اول و لا ذلا سبیل الی ذلک بلکه
حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه
جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنانکه مذهب
بعضی از قدماست پس مصدر عقل نتواند بود بنا بر اینکه در عقل اول کثرت
جهات بمرتبه نمیرسد که مصدر ابتدا جمیع ثوابت از آن توان کرد بلکه بنا بر این مذهب

فلک اوّل عقلی خواهد بود بعد از عقل اوّل انتهی کلام المحقق و این سخن دلالت
کند بر اینکه عقل دوّم مصدر فلک ثوابت تواند شد و کثرت حاصله در مرتبهٔ دوم
وفا بکثرت ثوابت کرد و این معنی بعید نیست چه محقق خود بیان فرموده که
هرگاه در مرتبه دوّم دو معلول باشد و تجویز کنیم از سافل بوساطت عالی
معلولی صادر شود در مرتبه سوّم دوازده معلول متحقق تواند شد و اگر تجویز
کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد بیانش آنست که هرگاه از واحد حقیقی مانند
آ صادر شود معلولی مانند ب و این اول مراتب معلولات باشد پس تواند بود که
از آ صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج و از ب تنها صادر شود معلولی
مانند د پس در مرتبه دوّم دو معلول باشند باهم و اگر تجویز کنیم که از ب بوساطت
آ نیز معلولی صادر شود در مرتبه دوّم سه معلول باشند باهم پس اگر در مرتبه
دوّم همان د و معلول اعتبار کنیم و بس که ج و د باشد تواند بود که از آ صادر
شود بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط د تنها معلولی دیگر و بتوسط ج
و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ج ب رابعی و بتوسط ب د خامسی و بتوسط
ب ج د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی و بتوسط ج د
تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها حادی عشری و از ج د باهم ثانی عشری
و این مجموع در مرتبه سوّم باشد و اگر تجویز کنیم صدور از سافل با بتوسط عالی
و اعتبار کنیم ترتیب را متوسطاتی که در فوق واحد اند هر آینه حاصل در مرتبه
سوّم اضعاف مضاعف آن خواهد شد و این وقتیست که در هر کدام از معلولات
از معلولات سه گونه اعنی که در مرتبه اول آ و ج و د که در مرتبه دوّم واقع اند کثرت

اند کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده بودیم اعتبار نکنیم و اگر اعتبار کنیم
و ترتیب و توسط را نیز در میان اعتبار کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبه سوم که
مرتبه فلک ثوابت است هر اینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع شد تشنیع
شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دوم کثرتی که وفا بصدور کثرت ثوابت کند
متحقق نیست

فصل پنجم از باب سوم از مقاله دوم در سبب اختلاف صور عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات شوند

شیخ ابو علی بن سینا نقل کرده در شفا از جماعتی
منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است و واجب از استداره و اختلاف
اوضاع او نسبت بجسمی ساکن در جوف فلک که لا محاله محاکه با جسم مذکور واقع
شود و موجب تسخین او شده مستحیل بنار کرده و آنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک
و در حوالی مرکز واقع باشد بسکون خود باند مائل ببرد و کثافت شود تا آنکه مستحیل گردد
بارض و آنچه از ین جسم ما بین نار و ارض واقع شود آنچه در یلی نار است حار باشد لیکن
حرارتی کمتر از حرارت نار و آنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض
و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت باشند پس ما یلی نار حار رطب بود و آن
هوا باشد و ما یلی ارض بارد رطب و آن آب باشد و سبب کون عناصر همین باشد
بعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم صحت این کلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور
اولا بدون صورت نوعیه موجود باشد و بعد از آن بحرکت و سکون اکتساب صور نوعیه
کند و این محال است چه جسم مجرد از صورت جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق بمنزله
جنس است و صورت نوعیه بمنزله فصل و وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق

که چنانکه

که چنانکه وجود مادهٔ عناصر از عقل عاشر است و معاونت افلاک صور عناصر
نیز فایض شود بر این ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک یا این معنی که چهار فلک از جمله
افلاک و یا چهار از جمله از مجموع افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوص بموجب فیضان
صور اربعه عناصر باشد و جهی که جماعت مذکوره بجهت حدوث عناصر گفته اند اسباب
تخصیص عناصر باشد باحیان و امکنه مخصوص چه بودن حار در حیزی که یلی حرکت
باشد که لا محاله مستحفظ او تواند بود از نسبت و بودن بارد در حیز سکون که
مستحفظ او ست اولی و در کتاب مبدا و معاد گفته که چون اجرام اسطقسیه کاین
و فاسدات و اجبست که مبادی قریبه اش قابل تغیر باشد و عقل تنها مبدا آن نباشد
و اسطقسات بعد ماده مشترکند و در صور مختلف پس واجب است که اشتراک ماده تابع
امری باشد مشترک از فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک مع اختلاف
مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای محرکه افلاک را
زانچه هر فلکی را حرکتیست مختص بحسب خصوصیت جهت و سرعت و بطؤ و از خصوصیت
مستند است بخصوص محرکی و چون بقای ماده بدون صورتی از صور ممکن نیست پس
قوام ماده تنها بطبیعت مشترکه فلکی نباشد چون ماده بالزمان مقدم است بر هر یک
که بالفعل مقوم او ست بنابر حدوث صور عناصر پس صورت تنها نیز مقوم ماده نتواند بود
پس قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکه فلکیه و از طبیعت صور مختلفه
و اما سبب امتزاجات پس در کون است یکی اختلاف نسبت عناصر بسما و با آنکه مانند محاذات
شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضائت آن موضع و بتوسط اضائت مقتضی سخونت و
بتوسط سخونت مقتضی تخلخل یا اصعاد جسم متسخن که موجب خروج از مکان طبیعی است
دمیزد

وممزوج شدن با غیر خود و سبب دوم قوی و هیئات طبیعیه که فایض اند از سموات بر طبایع و صور و نفوس که موجب تحریک آنها شود مر ماده خود را و ماده غیر خود را و سبب کردند مر امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه معلوم شد از قوای غاذیه و سبب حدوث مزاج کردند و مزاج لامحاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت در کمیات و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات مختلفه صور کائنات متخالفه از واهب الصور فایض شود

فصل ششم از باب سوم از مقاله دوم در بیان آنکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است که او را عقل فعال نیز گویند

سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است در مرتبه واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدور شان بترتیب که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب آنکه ماهیت در همه افراد چون یکی است علیت در و مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف آنکه افراد مختلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر آنکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نشاید و هم چنین صدور نفس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر آنکه جهات و معانی حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت از او تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف مقتضای دیگری خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلفة الحقایق باشند و اگر آن جهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتواند بود بسبب آنکه

کثرت

کثرت و تعدد در نوع واحد محال نتواند شد مگر بسبب مادہ و عوارض مادیه که
در معلول اول مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچیک از عقول که بعد از
عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه آنها اگرچه مادہ متحقق
شده بنا بر مصدریت هر یک از آنها مر فلکی را از افلاک لیکن چون مادہ فلک قابل
کون نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر مادہ
کائنات است پس نفس ناطقه از او بجهت واحده که صادر شود متکثر الافراد نتواند شد
بحسب مواد مختلفة الاستعدادات که امر جهة مخالفه موجب آن باشد پس ثابت شد که
علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است
از مادہ مستعده باستعداد خاص که بدن عبارت از اوست و پوشیده نماند که دلیل
مذکور دلالت کند که مبداء فیضان نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبدا مادہ کائنات
نیز باشد تا مهیا شود او را افاضه نوعی متکثر الافراد پس هرگاه ثابت باشد بدلیلی علیحده
وجود مبداء عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل عاشر باشد
اما آنکه با قطع نظر از دلیل علیحده باین دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را مبداء عقلی باشد
و عقل مذکور عاشر آنها باشد باید نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد چنانکه شیخ
در کتاب مبدا و معاد کرده بیان این است که هرگاه عقل مذکور مبدا مادہ کائنات باشد
باید که مرتبه وجود شر که باین علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود افلاک باشد
تا میسر شود او را افاضه متکثره چه اختلاف استعداد مادہ کائنات که سبب تکثر اشخاص نفوس
نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه در انبعاث اسباب امتزاج دانسته
شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک است پس معلول اول نتواند بود بنا بر آنکه

برانکه افلاک دیگر پیش از او موجود باشند و معلول فلک نیز نتواند بود بنا بر انکه
اشرف است از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود فلک دیگر باشد
ونقل کلام در ان عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که وجوبش در مرتبه وجود فلک اول
باشد و با فلک اول معلول عقلی باشند که معلول اول و اول عقول تواند بود پس ثابت
شد وجود عقول عشره بر ترتیب مشهور و چون ثابت شد که مبدا نفس ناطقه عقل
عاشر است ثابت شد که مبدا جمیع انواع کائنات متکثره نیز عقل عاشر است بجهات
متکثره متخالفه که لامحاله حاصل شده در مرتبه عاشره و باختلاف استعدادات ماده
قابله پس اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع
کائنات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است و سایر انواع مرکبات بسایر جهات
ذو عنایت بر ترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کائنات نیز که باصطلاح اشراقیه
رب النوع عبارت از وست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوعی است بجهتی
جهات که حاصل است مرا ورا از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه عرضیه که مقتضی
براو و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره که ارباب انواع باشند
نشود **فصل ششم از باب سوم از مقاله دوم در بیان سبب
حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم** سابقا دانسته شد که سبب حاجت
ممکن بعلت امکان است چنانکه مذهب جمهور حکما و محققین متکلمین است نه حدوث
چنانکه مذهب جمعی دیگر از متکلمین است و مراد از علت مفید وجود و مرجح اوست بر عدم
و سبب احتیاج باین علت حق انست که طبیعت امکانست خواه ممکن حادث باشد و خواه
قدیم چنانکه دانسته شد و مراد از حادث درین مقام انست که وجودش مسبوق

باشد

وبعلت حاجت

نباشد بزمانی که عدم سابق متحقق در آن زمان نباشد مانند حوادث یومیه و مراد
از قدیم آنکه نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث
و قدم غیر حدوث و قدمیست که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم باین معنی
حادث باین معنی است لا محاله و جمیع ممکنات حادث شدند باین معنی نه باین معنی و باین معنی منقسم
شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث باین معنی را قدیم نام کنند و خواه نه پس جمیع
ممکنات را خواه حادث خواه قدیم متساوی اند در حاجت بعلت مفیده مرجح وجود و حادث
با حاجت بعلت مفیده مرجح حاجتی دیگر نیز هست بعلت محدثه اعنی علتی که سبب باشد
در اینکه علت مفیده ترجیح دهد جانب وجود او را بر عدم در خصوص این جزو از زمان دون
جزوی دیگر سابق بر آن و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چه اگر آنکه
علت مفیده نبود ترجیح بلا مرجح لازم آمد نظر بخصوص وجود دون عدم و شک
نیست که اینجا حاجت قدیم ممکن قدیم را الا محاله نباشد چه ممکن قدیم چون پیش از زمان
وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است و عادت علما جاریست
که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنا بر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج باوست
و علت مرجحه خصوص وقت را علت محدثه بنا بر آنکه حاجت باو مختص بوقت حدوث است
و لیکن شک نیست که علت محدثه من حیث هی محدثة واجب است حدوثا از در وقت
حدوث معلول چه اگر پیش از موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه
مفروض است که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیة حاصل باشد باقی نمانده مگر امری
که مخصص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث باشد معلول
موجود نباشد لا محاله تخلف لازم آید پس واجب است اختصاص وجود علت محدثه بوقت

ربط حادث بقدیم

بوقت حدوث معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل لازم آید
پس لابد است که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقتی معین امری باشد که
حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری تواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد
بوجهی و آن امر حرکت است چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابت است و از جهت نسبت بحدود
مسافت متجدد و حادث پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش ثابت باشد
بحدوثی که مراد است درین مقام اگرچه حادث باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث و قدم
عالم و آن حرکت فلک است پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد و بسبب حرکت فلک
تواند بود که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم
شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید باید دانست که حرکت فلک کافی علت
محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث را ماده یا موضوع
باشد که استعداد وی مر حدوث حوادث را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود
و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن حادث را از مبدء
یا موضوع از مفید وجود واجب گردد پس تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه مخصص
وجود حادث است بوقت حدوث حرکات و اوضاع علت بعیده آن پس همچنانکه وجود
حادث مسبوق است بوجود ماده یا موضوع نیز و این است معنی قول حکما که هر حادث
مسبوق است بماده و مده چه مراد از مده زمانست که مقدار حرکت فلک است و مراد
از ماده اعم است از ماده بمعنی هیولی و از موضوع **فصل هشتم از باب**
سوم از مقاله اول در بیان آنکه فاعلیت واجب الوجود
[illegible] خواستن انحاء فاعلیت بدانکه کافه علما

بعد از

بعد از آنکه فاعلیت خدای تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما متفق‌اند در آنکه
و محققین متکلمین در آنکه علم و اراده در واجب تعالی چون سایر صفات عین ذات است
نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق در آنکه فاعلیت خدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی
یا کمالی یا اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علواً کبیراً مختلف
شده‌اند که آیا تواند بود که خدای تعالی بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره نه
برای خود بلکه بجهت ایصال النفع بغیر کند یا نه حکما برآنند که با وجود اشتمال افعال
الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال النفع بغیر منزه است از قصد بسوی آنچه ذکر
قصد نتواند بود مگر نظر با امری که نظر بفاعل اولی باشد پس فاعل ازان کاسب اولویتی
و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد و هیچ علت حقیقیه از معلول
خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند بود چه کمال معلول هر آینه
از علت حاصل باشد پس چگونه مستکمل علت تواند بود بلکه قصد از فاعلی بالاراده
صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه بقصد خود تهیه ماده
تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه و فاعل حقیقی مانند طبیب
که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة والحیوة و مانند نجار که
مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور و بالجمله هر فاعل بالاراده
بارادهٔ حیوانی فاعل حقیقی معلول خود نباشد بلکه فاعلیت این فواعل بالحقیقه
تقریب ماده بیش نباشد پس صدور قصد ازین فواعل متصور شود نه از فاعل حقیقی
در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس واجب الوجود فاعل بالرضا باشد
نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلکیه

وجمهور

وجمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند و اشاعره نفی غرض از افعال
الهی کنند تا استکمال واجب بغیر واجب لازم نیاید و واجب نیز ندانند اشتمال افعال الهی را
بر جهات حسن و مصالح بنابر آنکه قائل بحسن و قبح عقلی نیستند پس بر ایشان لازم
آید که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض
کنند و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دانند و منع کنند که فعل بجهت
ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذهب ایشان
بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند و نزاع در اینکه
مصالح و حکمی که عین اغراض است که معتزله بآن قایلند مقصود است یا مرضی لفظی محض باشد
چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص نداده اند با آنچه حکما مخصوص بآن دارند
و حکما بنا بر اصطلاح خود تخصیص کنند قصد الهی را برضا و ثابت بر تحقیق مذهب جماعتی از معتزله
دارد که قایلند بایجاب فی الجمله و باینکه اراده مطلقا موجب فعل است و فعل تا واجب نشود
موجود نشود تا منافی قول حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود
دانند نباشد و نزاع معنوی محقق نشود

فصل نهم از باب سوم از مقاله دوم در بیان عنایت و تدبیر الهی و بیان آنکه موجودات واقعه باتم وجوه ممکنه منتظم بنظام کل

حکما گفته اند که چون ثابت شد افعال الهی مبنی بر قصد نتواند بود و واجب الوجود
و علل عالیه فعل را بقصد غایتی و غرضی که مترتب شود بر فعل نتوانند کرد و ایصال
نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال آنکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام و
اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در آن و واقف بر آن شک نکند که وقوع موجودات

بر وجوه

در عنایت الٰهی

بر وجوه واقع نیست مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیر که مترتبند از آثار و جهات
بر آن موجودات و اشتمال موجودات بر این آثار غریبه و تدبیرات عجیبه بمجرد اتفاق و بالعرض
نتواند بود پس واجب است که صدور موجودات از واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد
انکه واجب الوجود خیر محض است بنابر آنکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است
و لهذا گفته اند که الخیر هو ما یتشوقه کل شیء و یتم به وجوده و ظاهر است که هر چیز مشتاق
و خواهان تمامیت وجود خود است پس خیر مطلق تمامیت و کمالیه وجود باشد و در مقابل
شر نیست مگر نقص وجود و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم ذات
یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد و واجب الوجود عین وجود تام کامل بالفعل
است هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکان و بالقوه و عدمی بوجهی از
وجوه در او متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب
خیر محض نتواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر نتواند شد از او مگر خیر محض بسبب آنکه
جهت صدور شر که عدم است در او متحقق نیست تا بجهت شر از او صادر تواند شد بلکه موجود
تا خود مشوب بشر بجهت عدم نباشد صدور شر از او ممکن نباشد و ظاهر است که سبب نظام کل
اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع نیست مگر واجب الوجود اگر چه بعضی از موجودات
سبب و واسطه وجود بعضی دیگر باشند اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود
پس نظام کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لامحاله مشتمل باشد بر خیرات و منافع
مذکوره و مصالح و حکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از آن ممکن نیست چه امکان نظام
اتم از این نظام واقع باطل است بنابر آنکه لازم آید که این نظام موجود ناتمام باشد و چون
ناتمام باشد لامحاله شر باشد و چون شر باشد صدور شر از واجب الوجود ممتنع باشد

پس

در عنایت

پس ایجاد واجب الوجود مر نظام کل را بنابر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود
خیر محض است و با وجود خیر محض بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام چنانکه گذشت
آنست که هر خیری و وجودی و کمال وجودی از او مترشح و فایض گردد و هم چنین اشتمال
نظام کل نیز بر مصالح و منافع مذکوره بنابر خیریت او است چه نظام خیر آنست که مشتمل
بر وجوه خیرات و منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالم است بذات خود و باینکه
ذات او خیر محض و مبداء فیضان خیر مشتمل بر وجوه نظام خیر است پس لا محاله اراده
ذاتی و متعلق باشد بفیضان او و چون اراده ذاتی قصد نمی تواند بود بنابر لزوم استکمال
چنانکه دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد و این است معنی قول حکما که واجب الوجود
فاعل بالرضا است نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بما فعل تواند شد و مستلزم
استکمال نیست بخلاف قصد و شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته اگر کسی این معنی را یعنی تعلق
اراده واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد نام کند مضایقه نیست در آن
و این کلام شیخ مؤید تحقیقی است که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت واجب الوجود علم
اوست بنظام خیر بوجهی که مبدا فیضان نظام خیر باشد **فصل دوم از باب سیم**
از مقاله دوم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتمل
نظام کل است شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیری علت
که هیچگونه نقصی در او نیست و این علم سبب و علت وجود اشیا است پس در خارج نیز نظام
کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست خیریتی برای کل بهتر از وجهی که
واقع است کل را از او هر موجودی از موجودات واقعست بر آنچه سزاوار است مر او را
اگر فاعل است بنحوی از انحاء فاعلیت که درخور است مر او را و اگر منفعل است بنحوی از انحای

انفعال

ذکر بعضی از حکم الهی

از افعال که سزاوار است هر او را و اگر مکانی است در مکانی که لایق با وست و اگر
زمانی است در زمانی که مصلحت او ست و اگر متقابل الضد است مقسوم است در میان ضدین
علی السویه پس اگر متلبس است باحدهما بالفعل از شان او متلبس باشد بدیگری بالقوه
وانچه بالقوه است مستحق آنست که بفعل آید در وقتی و بجهت هر کدام آماده است اسباب
وشرایط در خور آن هر موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاسری هر آینه
در او قوتیست که بر گرداند او را بکمال او و بعد از زوال قاسر و استقسات را قبول ارزانی
داشت تا مهیای حصول مزاج باشند بسبب حصول مزاج آماده صور مرکبات شوند و ممکن
شود بقای کاینات بحسب نوع چه هر چه را ممکن بود بقای بالشخص سبب مستبقی با و عطا
کرده و هر چه را ممکن نبود بقای شخص بلکه لایق او بقای نوعی بود و بس تعاقب افراد را
سبب بقای نوعی ساخته و وفا کرده بقسط و نصیب وجود هر موجودی و ترتیب داده استقسات
را بمراتبی که لایق بهر کدام پس مکان عنصر نار را مجاور فلک کرده که اگر در موضعی دیگر بودی
و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر آینه بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی
ولا محاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر گشتی و مؤدی بفساد کاینات
گردیدی و چون در ترکیب کاینات غلبه جوهر یابس صلب ضرور بود تا بقای آن زمانی
معتد به ممکن شود و انحلال سریع نباشد تا بکمال خود تواند رسید و واجب است که
مکان مرکب جزو غالب باشد و عنصر یابس صلب بغیر از ارض نیست پس واجب شد که مکان
ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد غلبه سخونت موجب فساد امزجه و انحلال
مرکبات نشود و چون در ریاحین مکان کثیری از مرکبات است و در صورت هیئت نیز مشارکت
با ارض واجب شد که مکان آب در بالای ارض و چون هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات

ضروری بود و واجب شد که مکانش در تلی ارض و ماء واقع شود و نجا و بعضی از آن
که مکان مرکبات است که بقای ایشان در آب ممکن نیست باشد و بهمین سبب واجب شد
که بعضی از ارض منکشف شود از آب و نیز هوا مشارکست با آب در کیفیتی و با نار
در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون تاثیر کواکب جهت
حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضروری بود و اکثر تاثیرش بواسطه شعاع است یا
تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقساتی که میان زمین و آسمان حایل اند شفاف باشند
تا ممکن شود نفوذ شعاع در آنها و واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت
تا اشعه برا و ثابت تواند شد و جمیع اجرام سما و بهر را مانند کواکب بعضی نکردانید تا
فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضائت مخصوص شد
بکواکب و اشفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از او و کواکب را ساکن نکردانید
تا موجب فساد بعضی مواضع بافراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک
گردانید تا اثر ایشان از موضعی بموضعی منتقل تواند شد و موجب اصلاح جمیع مواضع تواند
گشت و حرکت طلوع و غروب را سریع گردانید که اگر بطی بودی مودی بفساد شدی
قریب بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طلوعی بودی
همواره ملازم دائره واحده بودی و تاثیرش در مواضعی که محاذی از دایره بودی
مفرط گشتی و بنواحی دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه مر کواکب را حرکت
خاصه عرضیه بطیئه داد تا میل بنواحی عالم توانند کرد و اثر تابش عام تواند
شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول اربعه مختلفه متحقق نشدی پس منطقه
حرکت بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیف و ربیع و خریف پیدا آمد پس

شمس

ذکر بعضی از حکم الهی

شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود برد بر بلاد شمالیه که معمورهٔ معظم است
و موجب احتباس رطوبات در بواطن و اجواف ارض گردد و در تابستان مائل بشمال
شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده و استعمال رطوبات در تغذیهٔ حیوان و
نبات کند و تا صرف شدن رطوبات منشأ گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان
شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات در مایه برداشتن زمین گردد و چون
تاثیر قمر در حالت بدریت از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است لهذا قمر در حالت
بدر مخالف قمر شمس کردانیده شد پس هرگاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود
تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد و همچنین چون شمس را در وقت شمالی
بودن کند بر سمت راس معموره است لهذا اوجش را شمالی کردانیدند تا میل و قرب مسافت
هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی شدن از سمت
راس معموره بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شده تا بعد مسافت
و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر که در
شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و ذروه و
حضیض و امر رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره
چنانچه بعد از ملاحظهٔ احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و میول و ابعاد ایشان
متفطن بحکمتهای عجیبهٔ غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل
واحد من الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والقلة والوضع والمقادیر و
والکبر والصغر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل ولا یجوز غیره الا ان القوة البشریة
قاصرة عن ادراک جمیع ذلک وانما تدرک من غایات ذلک و منافعه امورا یسیرة

واین کلام در کلیات اجرام بسیطه بود و در تدبیر امر مرکبات و منافع اعضا و قوا
حیوان و نبات مؤلفات ساخته و مجلدات پرداخته و با این همه یکی از هزار و اندکی
از بسیار مدرک بشر نشده و نتواند شد **فصل یازدهم در [illegible]**
[illegible] در بیان قضا و قدر سابقاً اشاره شد بانکه
با وجود ترتیب و تحقق وسایط در ایجاد موجودات موجد حقیقی نتواند بود
مگر واجب الوجود و دلیل برین مطلب آنست که ممکن با هو ممکن علت تامه وجود نتواند شد
چه دانسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر نگردد و ظاهر است که وجوب
احد النقیضین موقوف است بر ممتنع بودن نقیض دیگر و چون عدم نقیض وجود
است پس تا عدم معلول ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند شد و هیچ علتی بغیر از واجب الوجود
سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه اگرچه با وجود علت عدم معلول
ممتنع است لامحاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول با وجود علت نیست مگر
وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتمل است که سبب امتناعش وجود علت
نتواند بود و آن عدم معلول است با عدم علت یعنی تواند بود که علت و معلول هر دو
با هم معدوم باشند و علت چون ممکن است سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه
علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع
جمیع انحای عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم
معلول مطلقا نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلولی
نتواند بود مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و
هیچیک از علل قریبه و متوسطه موجد معلولها نباشند بلکه واسطه باشند در

در قضا و قدر

رسیدن فیض وجود از علت بعیده که واجب الوجود است بمعلول و چون واجب
الوجود علت وجود جمیع موجودات است و وجودات باسرها فایض از وجود اوست پس
کان که وجود واجب مشتمل بر جمیع وجودات است و لامحاله عالمست بذات خود بعلمی که
عین ذات اوست و این علم است که تعبیر از او بعلم اجمالی کنند و این علم سبب علم تفصیلی
که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی با مرتسم در ذات واجب الوجود
بنحوی که موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات معلول اول علی اختلاف فیما بینهم و
عین موجودات خارجیات نزد قائلین بعلم حضوری علی ما مر جمیع ذلک و چون معلول
اول واسطه فیضان وجود جمیع موجودات است که بعد از اوست پس کانه که وجودش
مشتمل است بر جمیع وجوداتی که بعد از اوست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق
کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون بر علم اطلاق کرده شوند مراد از لفظ قضا علم
اجمالی بسیط است که عین ذات واجب تعالی است و مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله
و چون بر وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول اول است که مشتمل است
اجمالا بر جمیع وجودات ما بعد و مراد از قدر اعیان موجودات کلیه و جزئیه متحققه
در خارج علی سبیل التفصیل و این تقدیر قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقیق
اطلاق ثانی است اعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر است که قضا و قدر اعتباری
باشند مر اشیا را باعتبار تعلق علیت واجب الوجود باشیا و علم نیست مگر
اعتبار ظهور و انکشاف اشیا و لهذا شارح محقق و شارح مشکوة هر دو بتفسیر کرده اند
لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات باینچه مطابق اطلاق ثانی است قال الامام و اما
لفظا القضا و القدر فنعنی بالقضا معلوله الاول لان القضا هو الحکم الواحد انز

در قضا و قدر

الذی یترتب علیه سایر التفاصیل من المعلول الاول بکله و اما القدر فهو سایر المعلولات
الصادرة عنه طولاً و عرضاً لانها بالنسبة الی المعلول الاول تجری مجری تفصیل
الجملة و هو القدر و قال المحقق فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم
العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع و القدر عبارة عن وجودها فی موادها
الخارجیة بعد حصول شرایطها مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز و جل
وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ و چون این جمله دانسته شد
که جمیع موجودات بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد کلیه و جزئیه واقعند بقضا
و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل تعلق بر اراده ایشان و مراد از قضا و قدر
در افعال عباد داستانی که امیر المؤمنین ع در حدیث اصبغ بن نباته فرموده و مضمون
آن حدیث آنست که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که در آن سفر همراه بود از حضرت
سؤال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن ما بشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت
فرمود نعم یا شیخ بهیچ بلندی بر نرفتید و بهیچ پستی فرو نیامدید مگر بقضا و قدر
خدای تعالی شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد
حضرت فرمود بتحقیق که عظیم کرداینده شده است اجر شما در مسیر و منقلب شما بازگشت از
خود رفتید و اطاعت امام خود کردید و در این رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون
مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود مگر قضای حتم و قدر
لازم گمان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه باطل شدی وعد و وعید و ثواب
و عقاب و امر و نهی از خدای تعالی این اعتقاد اخوان عبدهٔ اوثان و جنود الشیطان است
بلکه امر خدای تعالی تخییر است و نهی خدای تعالی تحذیر نه مغلوب عاصیست و نه مکره

مطیع

کیفیت دخول شر در قضا و قدر

مطیع و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی ننموده و خلق سماوات و ارض
بباطل نکرده ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار پس شیخ تعالی بنا
مسرور شد و گفت انت الامام الذی نرجو بطاعته یوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا جزاک ربک عنا فیه احسانا یعنی تویی آن امامی
که از طاعتان امید از خداوند داریم رضوان ز تو مشکل دین ما گشت واضح
بجزای تو احسان دهد رب احسان و در روایتی دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا و قدر
که گفتی کدام است حضرت شیخ فرمود که همین امر و نهی و وعد و وعید قضا و قدر خداست
در افعال و اعمال ما و وجهش آن است که امور مذکوره از اسباب بالذات طاعت و از اسباب
بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجمله **فصل دوازدهم**
از باب سوم از مقاله دوم در بیان کیفیت دخول شرور
در قضا و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا
و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شرور است که واقع است در عالم پس لا
بد است از بیان آنکه صدور شر از خیر محض چگونه ممکن تواند بود و لا بد است اول
از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت
و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی و یا بر وجود از ین جهت که مودیست
بعدم وجودی یا عدم کمال وجودی مانند برودت و حرارت شدیده و هرگز
اطلاق کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت او مر عدم
وجودی و کمالی را و یا باعتبار منافیت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور
وجودیه که اطلاق شرور کرده میشود چون تامل و تفتیش کرده شود شر بالعرض راجع
شر

اقسام اشیاء بحسب اقسام خیر و شر

شود بعدم نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل
و جبن و مانند کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا از ین جهت که امریست
صادر از قوه غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین و شر نیست مگر از ین
جهت که امریست مودی بعدم صلاح حال المظلوم و یا فساد در نسل و یا اخلال در سیاست
مدنیه و همچنین بخل از ین جهت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و از ین جهت که
منع محتاج است شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهت تادیه
بفنا یا عدم شر و از ین جمله که گفته شد معلوم شد که شر بدو گونه است شر بالذات و بالحقیقه و این
نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه و آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ وجودی شر مطلق
نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و با نوجهی که شر است مجعول بالذات
نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا بحسب اقسام خیر و شر بر پنج قسم باشد یکی
آنکه اصلا خیریت در او نباشد دوم آنکه اصلا شریت در او نباشد سوم خیر و شر هر دو
در او مساوی باشند چهارم آنکه خیر غالب باشد بر شر پنجم آنکه شر غالب باشد
بر خیر و قسم سوم و پنجم واقع نتواند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جزئیات
خیر و شر البته خیریتش غالب باشد نظر بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل
بغایت قلیل باشد چه تحقق شر در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص کائنات است
و در کائنات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص اشخاص است بر سبیل ندرت در افراد
چه در انواع افرادی که مبتلا بشرور باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت
در افراد نادر است در اوقات مانند طوفانات و عفونات اهویه و بائیه که موجب
هلاک همه یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات
در بعضی افراد بعضی انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتی است بسیار
قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات یعنی بنظام کل قیاسی است بغایت حقیر
پس نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس هر گاه وجود

اختلاف مذاهب در افعال عباد

عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله واقعه در عالم کائنات از لوازم
وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات باشد و ترک کائنات
مستلزم ترک نظام کل که خیر محض است و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه
بغایت قلیل لامحاله شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول
شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر بنظام
کل اعتبار کردیم پس لازم نیاید اکثریت شر نظر بنفوس ها لکن بحسب شقاوت اخروی
از خیریت نظر بنفوس ناجیه چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزویست از شرور
قلیله نظر بنظام کل **فصل سیزدهم از باب سوم از مقاله**
دوم در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است
اول جبر و آن مذهب اشعریست و فعل بنده را مخلوق خداوند دانند بی‌وساطت و
مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب ایشانست در ایجاد جمیع موجودات چه
مباشر ایجاد همه موجودات خدا را دانند و قائل بهیچ واسطه نباشند حتی احراق
نار و تبرید ماء را فعل بی‌واسطه خدا دانند و نار و ماء و امثال اینها را اسباب عادیه خوانند
و گویند عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماسه نار کند بدون آنکه نار را
مدخلیتی در احراق باشد و در افعال العباد فرق میانه اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت
اراده و عدم مقارنت اراده کنند بی مدخلیتی و این معنی یعنی مقارنت اراده را کسب نام
کنند و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب بمرتبه
که بر صاحب ادنی تاملی پوشیده نتواند بود چه قطع نظر از ترتب مفاسد بکر کرده بلکه بداهت حاکمست
بترتب فعل ما وجودا و عدما بر اراده ما وجودا و عدما و مراد از علیت نیست مگر همین

پس ارادهٔ ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترک کنند
اگرچه نزد بعضی تفاوت به وجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد ندارد داشته باشند
پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد به ارادهٔ ما **مذهب دوم تفویض** است و آن
مذهب اکثر معتزله است معتزله گویند فعل ما مفوض به ما است بی مدخلیتی از غیر و این
مذهب مبنی است بر آنکه ممکن در مرتبهٔ امکان بی آنکه واجب شود به غیر موجود تواند شد
و پیش از این ثابت شد که ممکن تا به حد وجوب نرسد موجود نمی تواند شد پس وجود فعل
به اراده باشد و اراده چون حادث است حدوثش موقوف باشد بر علتی که حادث
باشد همچنین تا منتهی شود به واجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد
و بطلان این مذهب نیز بنا بر بطلان مبنی علیه ظاهر است **مذهب سوم**
مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکما است که گویند فعل بنده مخلوق
بنده است بواسطه و مخلوق خدا است بی واسطه مانند سایر موجودات نظر به
اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح رسالهٔ علم امر بین الامرین را در احادیث
طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین به این
معنی تفسیر کرده و دلیل بر این مذهب بطلان دو مذهب اول است چه احتمالات
منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهب است آنچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه
فرموده که لَا تَقُولُوا وَکَلَهُمُ اللهُ اِلَی اَنْفُسِهِمْ فَتُوهِنُوهُ وَلَا تَقُولُوا اَجْبَرَهُمْ عَلَی
المَعَاصِی فَتَظْلِمُوهُ وَلٰکِنْ قُولُوا الْخَیْرُ بِتَوْفِیقِ اللهِ وَالشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللهِ وَکُلٌّ سَابِقٌ فِی
عِلْمِ اللهِ یعنی مگوئید که خدای تعالی بندگان را به خود شان گذاشته و فعل ایشان را
تفویض به ایشان کرده که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز کرده

خواهید بود

خواهید بود در مملکت خود و نیز مگوئید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل معاصی
که اگر چنین گوئید هر اینه خدای تعالی را ظالم کرده خواهید بود بلکه بگوئید که
فعل خیر بتوفیق خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر داخل معلوم
خدا بود بی انکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان است
که از خدای تعالی امر و نهی و وعد و وعید صادر شد و داعی شد هر بندگان را بر اراده
فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نمی شد داعی هم بهم نمیرسید اگرچه ممکن
بود بهم رسیدنش و با وجود آن ممکن است بهم نرسیدنش لهذا جبر لازم نیاید لیکن
با وجود امور مذکوره نزدیکتر شدند به فعل خیر و این است معنی توفیق چه توفیق مهیا
کردن اسباب است و بوجود امور مذکوره اسباب اراده فعل خیر مهیا باشد و در بعضی
امور مذکوره داعی نشود بر اراده نیکی و ترک بدی با انکه تواند بود و این از سوء اختیار
ایشان باشد و خدای تعالی ایشان را جبر نکند بر اراده نیکی بلکه ایشان را بـ[illegible] ایشان
واگذارد و معنی خذلان همین باشد و از انچه گفتیم ظاهر شد که اسباب توفیق مشترک
میان نیکان و بدان و لیکن بدان پذیرای آن نباشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان
قبول آن کنند و سبب توفیق ایشان گردد و بباید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد
مذهب جبر بر مذهب ما نیز کرده اند و این توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو
مفسده است یکی مخالفت بدیهیه در استناد افعال ما باراده ما و ظاهر است که
ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد دوم بطلان وعد و وعید و ثواب
و عقاب و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست لکن مندفع است اما تقریر صورت
ورودش آنکه چه فرق است در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب میان آنکه فاعل ... ووه

و وعید خود فاعل بی‌واسطه فعل نیز باشد و منافی آنکه فاعل بواسطه فعل باشد
و وجوب فعل مستند باو شود و بدون استناد باو واجب نشود و امّا نفی بر دفع آنکه
در صورت فاعلیت بی‌واسطه وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلا متصور نشود
و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسطه و وسایط وجود
فعل باشند و چون وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث اراده فعل جمیل و انزجار
از فعل قبیحست واجب باشد از حکیم تعالی شانه تصدیق وعد و وعید نیز که موجب
ترتب ثواب و عقابست واجب باشد و قبحی در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند
با وجوب اختیار نه اختیار را چه اثر گوییم با اثر اختیار همین بس که فعل باز اختیاری شود
اضطراری چه فعل اختیاری آنست که مبداش اختیار باشد اگر گویند چون فعل
واجب شود ایجاب لازم آید گوییم مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است نه باختیار لزومش
ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است بسبب اختیار چه قصور اگر گویند چون فعل قبیح
واجب است از غیر بنده بنده را گوییم گناه بنده همین که قبیح باختیار او صادر شده چه
مراد از گناه فعل قبیحست که باختیار صادر شود اگر گویند اختیار چون واجبست بغیر پس
وجود شر را در اتصاف فعل بقبیح چه تاثیر گوییم وجوب اختیار باسباب خارجه تنها
حاصل نشود بلکه با انضمام نفس فاعل اختیار و فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء
اخیر علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد
و وجود نفس فاعل هر آینه مستند است بغیر پس عقوبت بر آن قبیح باشد گوییم عقوبت
نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر وقتی قبیح نیست چه شر هرگاه لازم خیر کثیر باشد
و ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در این مقام انزجار اکثر مردم است بسبب بیم

وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب بر بعضی از مردم سبب از جار از قبیح شود و در بعضی نشود گوئیم سببش اختلاف استعداد نفوس بشر است که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معد فیضان نفوس شوند شود و بالاخره منتهی بقضای الهی که مقتضی اختلاف استعداد است بجهت نظام خیر و شریتی که از این اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسئله شر دانسته شد

فصل چهاردهم از باب سیوم از مقاله دوم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق عادات و سر انتفاع از زیارت قبور مومنان

و مزار اقدس صالحین دانستی که هر امری که حادث شود لا بد است مر او را از حادث و اسباب حادثه در این عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی چیزی تمام شود قوه فاعله طبیعیه یا ارادیه و قوه منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که مبدا حدوث حادثی شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و آن بر دو نوع است اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب التشکلات الواقعه منها مع القوی الارضیه دوم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت و نسبتی از امور ارضیه بیان آن است که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات اند پس حاصل است مر ایشان را اطلاع بر جمیع افراد و اشخاص کائنات خواه حاضره و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و علل که مستند اند بفلکیات و نیز هر آینه عالم اند بوجوه خیر و جهات مصلحت در این موجودات بر وجهی که مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بر ضمایر ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات و تصور مقاصد و مطالب ایشان

ایشان کنند و چون از سلسلهٔ مبادی و علل نفوس و تصورات علل مبداء وجود معلولات
در خارج پس اگر مقصود داعی در اخیر و مصلحت ذاتند و منافی مصلحت دیگر نباشد و
اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور مقصود هر آینه
ایشان که مقصود داعی است بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا
کرده و اگر وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد
دعا کرده شود و چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است پس فی الحقیقه
مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب وسائط باشند و بس
و از آنچه گفتیم انفعال المبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور واقعه در تحت لازم
نیاید چه این اسباب بعینها صیغ دعای داعی و مانند آن منبعث از جانب سماویات باشند بنا
بر آنکه جمیع امور حادثه در این عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستند بما فوق این عالم
چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شد تصور سبب دعا
و تضرع داعی گردید لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه باشد و
همچنین است حال در صدقات و نذور و قرابین و امر استسقا و سایر امور خارقه از معجزات
انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از اینجاست که واجبست خوف مکافات بر شر
و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة عن الشر و امیر المؤمنین صلوات
الله علیه میفرموده لا تبدین عن واضحة و قد عملت الاعمال الفاضحة و لا تامن البیات و
قد عملت السیئات یعنی خندهٔ دندان نما مکن و حال آنکه کارهای رسوا کرده باشی و
از شبیخون بلا ایمن مباش و حال آنکه از تو بدیها بوجود آمده باشد و نیز شیخ گفته که اکثر
آنچه معتقدند جمهور مر آنرا و مقر و قائلند بآن یعنی از معجزات و اجابت دعوات و سایر خوارق

سرّ انتفاع از زیارات مشاهد و مراقد

عادات لا محاله خواهد بود و هیچگونه استبعادی در ان نیست و هیچ کس از فلاسفه منکر
و دافع آن نیست و نماید فنعم هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله
واسبابه و گفته که ما درین باب کتابی موسوم بر داشته ساخته ایم و بیان اسباب و علل
آن پرداخته فتامل شرح هذه الامور من هناك و صدق بما یحکی من العقوبات الالهیه النازله
علی مدن فاسده و اشخاص ظالمه و انظر الی الحق کیف ینصر و گاه باشد که نفس نبی یا ولی در قوه
بمرتبه باشد که تاثیر در ماده کائنات و تصرف در طبایع موجودات بتوسط نفوس فلکیه تواند
کرد و بالجمله امور حادثه ازین سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد و مقرر شده تادیه
انها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس اگر
مقرون بدعوت باشد یا اصالة چنانکه در انبیا و یا نیابة چنانکه در اوصیا انبیا معجزه خوانند
والا کرامات نامند چنانکه از صلحاء مومنین و گاه باشد که قوت نفس در اشرار بمرتبه رسد
که از تصورشان امور غریبه حادث شود و انرا کهانت خوانند و اگر مقرون بدعوت باطله باشد
فرق آن از معجزه به بطلان مایدعو الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات انبیا
نکنند بدانکه با آنکه واجب الوجود عالم بجزئیات است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق
آن کرده ایم لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت
تحریک و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریا نه لهذا محققین احداث مذکوره را بتوسط
نسبت بجلال کبریائی نداده اند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند
و این معنی منافی قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند
و اما سر انتفاع از زیارت قبور و اتیان مشاهد انست که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است
یکی از جهت صورت شخصیه بدن معین مخصوص و بموت لا محاله این علاقه منقطع شود و دیگر

از

از جهت بنات محفوظ النشخص فی ضمن اینکه کانت بدنیه او ترابیه او غیر ذلک و این علاقه بموت
باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه و متوقع ماده بدنیه
خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد منزل خود کند پس هرگاه نفس مؤمن و صالح باشد و
بالجمله کمالی و طهارتی و علمی و عملی کسب کرده بود هر اینه مورد اشراقات انوار الهیه و فیوضات
ربانیه گردد و نفس زائر نیز هرگاه بتوجه تمام بر مرقد مزور حاضر شود و این حضور مرقد و الحضور
و صحبت او ذاتد لا محاله از فیض وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زائر افتد و بقدر استعداد
لا محاله منتفع شود و از مسلمیات این معنی است که جمیع عقلا در همه ازمنه اینقدر امر عادت
میکرده اند و ایشان مشاهد مزارات مینموده اند و در آن امکنه صلوة و صیام و صدقه بجا می آورده
و آثار عجیبه و منافع عظیمه مییافته اند امام فخر رازی در کتاب مطالب العالیه گفته که شاگردان
ارسطو بعد از فوت وی هرگاه مسئله مشکلی افتاد بزیارت وآمده بر سر تربت وی
مباحثه میکردند و از روحانیت آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان
منکشف میگردید و امثال این حکایت نسبت بقبور اکابر زهاد و علماء دین بسیار اتفاق افتاده
و این دلیل است روشن بر تجرد نفس ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون
مفارقت کند شبیه عقل فعال شود و مانند او تصرف در این عالم تواند کرد چون نفس زائر بوسیله
زیارت مستمد از آن نفس کامل شود در طلب خیری و سعادتی یا دفع شری و اذیتی لا بد است که بقدر
استمداد مدد وی کند و تاثیر عظیم ظاهر گرداند **فصل پانزدهم از باب سوم**
از مقاله دوم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین مذهب
متکلمین است که ملایک و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند
و قادرند که بشکلهای مختلف بر آیند و لهذا گاهی مرئی شوند و گاهی مرئی نشوند و چون مرئی

در بیان حقیقت ملک و جن

شوند بصور و اشکال مختلفه متمثل می شوند چنانکه امام فخر رازی در کتاب محصل گفته قال
المتکلمون انها ای الملائکة والجن والشیاطین اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة
و خواجه قدس سره در نقد محصل آورده که معتزله بر آنند که ملائکه و جن و شیاطین
حقایق مختلفه نیستند بلکه همه یک حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان نیست مگر بعوارض
و افعال یعنی آنانکه از آن حقیقت واحده نکنند و نخواهند مگر خیرات ملائکه باشند و آنانکه
صادر نشود از ایشان مگر شرور شیاطین و آنانکه گاه مرتکب خیر و گاه مرتکب شر باشند جن
و لذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة و تارة فی الجن و علامه تفتازانی در شرح مقاصد گفته
که قائلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین بر آنند که جن جواهر مجرده اند که ایشان را تصرف
و تاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق باشند باجسام مانند تعلق نفوس ناطقه انسانیه
راست باید او شیاطین عبارت از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن
بر قوه عاقله و باز داشتن از توجه بجناب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و میل فرمودن
شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه بر آنند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان
اگر خیره و باعث بر خیرات باشند جن عبارت از آنست و اگر شریره و باعث بر شرارت از آن باشند شرورند
شیاطین عبارت از آن است و بالجمله قول بوجود ملائکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلاست
و قرآن مجید بآن ناطق و از بسیاری عقلا و مشائخ و اولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن
وجود جن و انکار آن و استبعاد آن معقول نتواند بود اگر چه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان
نمود انتهی کلام التفتازانی و پوشیده نماند که مغایرت میان قول و قول منقول از حکما باعتبار
بشیاطین است نه قول بجن و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن هو حیوان هوائی
ناطق مشف الجرم من شانه ان یتشکل باشکال مختلفة و لیس هذا رسمه بل معنی اسمه و رسید

میر محمد باقر داماد قدس سره الحکماء المتکلمین در کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه
حکماء الاسلام ان الجن لیست اجساما ولا جسمانیه بل هی موجودات مجردة مخالفة بالماهیة للنفوس
البشریة متعلقة باجساد ناریه وهوائیه قادرة علی التصرف فی هذا العالم وهو معنی کلام شیخ
ومراده یعنی مراد شیخ از اینکه لیس هذا رسمه بل معنی اسمه اشاره است باینکه حقیقت جن غیر
آنست که تعریف بر آنست و نیز در قبسات گفته که حق آنست که حکماء المهیمین و علماء اهل الکلام برآنند
که ملائکه طبقات مختلف‌اند روحانی و جسمانی علوی و سفلی سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملائکه
کروبیان‌اند که طعامشان تسبیح و شرابشان تقدیس است و از جمله ایشان است روح القدس که جبرئیل است
و بعد از آن طبقه نفوس مجرده افلاک است و بعد از آن نفوس منطبعه افلاک است که بجای خیال است در انسان
و بعد از آن صور نوعیه و بعضی از ملائکه مجرده ارباب انواع است و هر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را
و هر طبیعت عنصری را ملکی است موکل بر او و فی القرآن الحکیم وما یعلم جنود ربک الا هو و فی
الحدیث اطت السماء وحق لها ان تئط ما فیها موضع قدم الا وفیها ملک ساجد او راکعا یعنی ناله
کرد آسمان از ثقل حمل و سزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان موضع قدمی مگر آنکه در
او ساجد ملکی است یا راکع و شیخ در رساله حدود گفته که الملک جوهر بسیط ذو حیوة و نطق عقلی غیر مایت
هو واسطة بین الباری عز و جل والاجسام الارضیه فمنه عقلی ومنه نفسانی ومنه جسمانی و پوشیده نماند
که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی مگر اینکه مراد از نفسانی
نفوس مجرده فلکیه باشد و مراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه و چون نفس منطبعه بمنزله قوه است
پس نفس منطبعه نیز باعتبار ذو نطق عقلی
از نفس مجرده که ذو نطق عقلی باشد و در الهیات شفا گفته که وجود چون صادر شود از واجب
الوجود هر مرتبه دوم انقص از مرتبه سابق است پس اعلای طبقات موجودات امکانی ملائکه
روحانیه است که حکما آنرا عقول خوانند و بعد از آن مرتبه ملائکه است که حکما آنرا نفوس مجرده

فلکیه گویند و این نفوس فلکیه ملائکه عمله اند یعنی کارکنانند و این عالم چه حدث و حوادث
در عالم کائنات بواسطهٔ تاثیر ایشان باشد و پوشیده نماند که مراد از ملائکه عمله تواند بود
که اعم باشد از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملائکه بر سه گونه باشند و موافق باشد
با آنچه در رسالهٔ حدوث گفته بتوجیهی که کرده شد **مقالهٔ سوم در فرمان خدا**
شناسی و از حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت
از آنست و معرفت ورزنده فرمان که رسول عبارت
از آنست و حافظ فرمان که امام عبارت از آنست و
جزای فرمان که معاد عبارت از آنست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار
باب **باب اول در تکلیف** و در آن چند فصل است **فصل اول در**
بیان حسن و قبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند
عدل و احسان و ظلم و عدوان و شک نیست که معنی حسن عدل مثلاً آنست که فاعل آن مستحق
مدح و تحسین گردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد از ثواب
گویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلاً آنست که مرتکب آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار
و سزاوار جزای بد گردد و جزای بدی چون از حق سبحانه و تعالی صادر شود از اعقاب خوانند
و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید در این زمان و در ازمنه
سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و مؤلفات خواه در علوم شرعیه و خواه
غیر آن نموده اند بغیر از معنی که گفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اگر
فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق میکنند و
از آن چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و بغیر از این
که

که در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه هر عاقلی که به مرتبه
تمیز و رشد رسد عقل او حکم کند به حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی المذکور خواه آن عاقل
مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله با اهل شرایع و ملل پرورش یافته باشد
و خواه هرگز نام اسلام نیز بالخصوص نشنیده باشد و با ارباب شرایع و ملل اصلاً صحبت
نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا
جمیع ذوی العقول از کافه طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب ملل و خواه قائلین به نفی
شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار بالتمام همه معتقدند در
حسن عدل و قبح ظلم بهمین معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده
که متصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن
نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و این است معنی عقلی بودن حسن و قبح تا
مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره برآنند که شرعی است نه عقلی
باین معنی که اگر شرع وارد نمی شد عقل حکم نمیکرد به حسن و قبح اشیا بلکه در نفس الامر
هیچ چیز حسن یا قبیح نمیبود و حسن عدل مثلاً و قبح ظلم بمجرد گفتهٔ شارع ثابت میشود
و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمی بود بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح
و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی و چون مخالفت این مذهب اظهر
از آنست که پوشیده تواند بود لهذا بطلانش را مستغنی از بیان دانسته اعراض از آن
نمودن اولی مینماید نهایتش یکی از محققین این طایفه را سخنی است که اصحابش بگمان آنکه
رفع شناعت از ایشان میتواند کرد بآن تمسک زده اند و آن اینست که حسن و قبح به سه معنی
اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و از این در صفات باشد نه در افعال دوم بمعنی

موافقت غرض و عدم آن و ادراک افعال باین دو عقلی است لیکن محل نزاع نیست
سوم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی یا عقاب اخروی و این محل
نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب
اخروی تواند شد و جواب آنست که معنی دوم اعنی موافقت غرض و عدم آن مثلا و حسن
حسنست نه معنی حسن بلکه معنی حسن در او آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح
و جزا و معنی سوم اعنی استحقاق ثواب اخروی نیز و یکی از افراد همین معنی است چه
استحقاق و جزا اعم است از اینکه از جانب خالق باشد یا از جانب خلق و بباید دانست که
مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع
افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتمل است بر جهت حسن و قبح که عقل دریابد
معرفت آن جهات یا باستقلال مانند امثله مذکوره و یا باعانت شرع مانند عبادات تعبدیه
چه عقل بعد از ورود شرع بانها داناست که اگر در آنها جهات حسن نمیبود از حکیم تکلیف بان
قبیح میبود و بدانکه اعنی عقلی بودن حسن و قبح اصلی است عظیم از اصول دین که مبنای اصول کثیره است
نزد فرقه محقه چنانکه در هر باب اشاره بان خواهد شد ان شاء الله العزیز فصل دوم

از باب اول از مقاله سوم در بیان تکلیف الهی

تکلیف که عبارت
از فرمان است و آن را حکم نیز گویند خطابیست الهی متعلق بافعال العباد من حیث الاتصاف
بالحسن والقبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلق است
بفعل یا بترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لا محاله
آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح قبیحست از حکیم و اگر متعلق بترک فعل فعل قبیح باشد
چه طلب ترک حسن قبیحست و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد آنرا واجب گویند و

اکر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اکر با عدم تجویز فعل باشد حرام کویند و اکر
با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی اکه متعلق تخییر باشد مباح و آن نیز از قسم حسنات
چه مراد از حسن انست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح
و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح انست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش
مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن بر سه کونه است واجب و مندوب
و مباح و قبیح بر دو قسم است بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله در پنج قسم منحصر باشد
وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از اینجهت که اقسام حسن و قبح‌اند
حسن و قبح عقلی است متصف‌اند بعقلیت و از اینجهت که شرع بر آن وارد شده متصف شوند
بشرعیه پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و کاه باشد که شریعت را تخصیص دهند
باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آنها مانند وجوب صوم آخر رمضان و
حرمت صوم اول شوال و عقلیت را باحکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات آنها مانند
وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و بنا بر این هر حکمی یا عقلی باشد و یا شرعی و
خطاب بر دو کونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا
باشد و خطاب معنوی حکم عقل باشد بحسن فعل یا بقبح فعل یا باقسام آنها چه حکم عقل بوجوب
فعلی مثلا بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر بآن فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام
الهی باشد مشتمل بر نهی از آن فعل چه عقل بمنزله پیغمبر است از داخل و پیغمبر بمنزله عقل است
از خارج **فصل سوم از باب اول از مقاله سوم در بیان معنی
وجوب علی الله و وجوب عن الله** بدانکه قائلین بحسن و قبح عقلی
بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله کنند و کویند فلان فعل واجبست بر خدا

تعالی و مخالفین تشنیع کنند و استبعاد کنند که خدای تعالی فعلی واجب نتواند بود و گویند
اینان عقل خود را حکم ساز ند بر خدای تعالی و اجرای حکم بر او نمایند و گویند که
بر خدای تعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی از افعال از او صادر نشود و یا مرجحی
تصور کنی از او صادر نشود وی تعالی مستحق مذمت نشود و تصور استحقاق ذم نسبت
با و نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد قوم از حکم عقل
بوجوب فعلی بر خدای تعالی آنست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر
نشود و اخلال بان فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعالی هر آینه
خود ذم و عقاب آن مخلوق بسبب اخلال بان فعل کند پس لا محاله خدای تعالی خود چنین
اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شانش باشد که فاعلش مستحق ذم شود از خدای تعالی
صادر نتواند شد مثلا هرگاه خدای تعالی نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب کند
فاعل آنرا پس لا محاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند اینست مراد از وجوب ترک
ظلم بر خدای تعالی و بالجمله مراد از وجوب فعل بر خدای تعالی بودن فعل است بحیثیتی که اگر
دیگری اخلال بآن کند مستحق ذم شود پس خدای تعالی منزه باشد از اخلال بآن فعل و اما
اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی نتوان کرد مجرد تهویل است بیش نیست چه ذم مقابل مدح است
و مدح یا مرادف یا مساوی حمد و حمد در شان خدای تعالی واقع و تصور احد المتقابلین نظر
بموصوف مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو نیز هست پس آنچه معقول و مجوز نیست استحقاق
ذم است نسبت بخدای تعالی نه تصور ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف
خدای تعالی بصفات کمال و وجوب تنزه او از صفات نقص راجع است باینکه عقل هر صفتی را
که در خود کمال خود داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد

وجوب لطف

بانکمال بطریق اتم از آنچه در خود یابد و یا در صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که نقصان
بالضرورة منزه است ذات و چون این قاعده در صفات محقق شد در افعال نیز همین قاعده
و قانون معتبر باید داشت این بود معنی وجوب علی الله و اما وجوب عن الله بمعنی امتناع ترکست
چنانچه وجوب وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیة نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک
پس این دو معنی بحسب مفهوم متباینند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای آفرینش و
وجود نظام کل من حیث هو کل واجبست از واجب بنا بر تمامیت علت و واجب نیست بر او چه
تخلف معلول از علت تامه متصف بقبح نشود اگرچه ممتنع باشد و وجود موجودی از
موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل باشد واجب است بکلا
المعنیین اما بمعنی دوم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش مناقض غرضی است
که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد

فصل چهارم از باب ثالث از مقاله سوم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی

لطف باصطلاح قوم عبارت
از امریست که نزدیک سازد مکلف را باتیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را
و داند که زید اجابت نکند مگر آنکه در ضمن دعوت استدعاء قدوم او نماید یا یکی
از خواص خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام درباره او بفعل آورد این
امور مذکوره را نظر بآنها از این حیثیت که مکلف باجابت است لطف خوانند و دلیل
بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت
زید دعوت او را و داند که بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد
شد و فعل لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و نکند لامحاله مناقض غرض خود

نباشد و نقض غرض خود از عاقل قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد
و اما وجوب اصلح بنا بر آنست که مراد از اصلح هر چیزی است که با وجود اصلحیت
نظر باین چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی بنا بر آنکه
از لوازم بودن نظام کل است بر اتم وجوه ممکنه که دانسته شد سابقا مبانی وجوب
وی و چون ثابت شد وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز چه ایجاد شیء بر وجه
نقص بر تقدیری که ایجاد بر اتم وجوه ممکنه ممکن باشد با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف
بکمال علم و قدرت قبیح است نزد عقلا و چون این مسئله را باین تقریر دانستی قادر شوی
بر دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل آن و امثال آن
حواله بعهده رساله سرمایه ایمان است که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شد

فصل پنجم از باب اول از مقاله سوم در بیان حسن تکلیف شرعی

دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی و حسن تکالیف
عقلیه محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت
از اوست بعینه حکم اوست بصحت آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه
بودن آنست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب باشد بر عبادات شرعیه
از صلوة و صیام و سایر طاعات لامحاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف
عقلیه مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل و اجتناب از
ظلم و امثال آن و دورتر شود بلاشبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر
لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد و اگر نه اهمال عقل و احکام
عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه

شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که
انها عقل است و شهوت که بیکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار
رب العالمین است و بدیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن و معادات و منافات
این دو قوه در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود
و اعوان شهوت و بصرف این تدبیر ممکن است که طایفه دوم از قوی از معاونت و اعانت
امداد قوه عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست برسد
شود و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با قوه عقلی نکنند و وی را از غرض اصلی خود
باز ندارند و با اهمال این تدبیر گردد طایفه اول با اعانت و خدمت طایفه دوم بحیثیتی که
عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد
و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادات حقیقیه
اوست و غرض از قوه شهوت که موجب حفظ وجود است تعلق نیست مگر اینکه او را در مدت
وجود تعلقی میسر شود بتحصیل استحقاق مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط
قوای شهویه است از میل با حد طرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض
قوه عقلیست و دیگری مؤدی بفوت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر شود
بفوت غرض قوه عقلی و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول بلکه بر وجه کمال مقدور
هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل
بر آنست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست
بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف لامحاله واجب باشد باب

دوم از مقاله سوم در نبوت و آن مشتمل بر چند فصل است

فصل اول از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بیان طریق اثبات نبوت فرموده

و شیخ المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتاب کافی روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله ع انه قال للزندیق الذی ساله من این اثبت الانبیاء والرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم علی مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین من عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر وزمان مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته وجواز عدالته بیان این حدیث شریف بنوعی که افاده مقصود بجهت فارسی زبانان تواند کرد آنست که زندیقی از آنحضرت از اثبات نبوت پرسید آنحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلائل عقلیه وجود صانع حکیم مر مخلوقات را که منزه است از مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان باشند بسوی خلق که تعبیر کنند از او بخلق اوامر و نواهی او را بنا بر آنکه او حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و اوامر و نواهی که

مشتمل

مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از او صادر نگردد و از سؤال اگرچه ناچار
از خلقند لیکن برگزیدگان اند از خلق که مشابهتی با خلق جز بخلقت و ترکیب ندارند
و پرورش و ادب یافتگان اند بحکمت نزد خدا یتعالی و ایشان واسطه باشند میان خدا
و خلق نیز فرمود ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان و این اشاره است بوجوب وجود امامی در
هر زمان که خالی از وجود نبی باشد و باینکه واجبست بودن ائمه مانند انبیا در عصمت
و طهارت و عدم مناسبت با رعیت مگر در ترکیب و خلقت و بالجمله واجبست بودن
پیغمبری یا امامی در هر زمان تا حجت خدا یتعالی باشد بر خلق و با او باشد علمی که دلالت
کند بر صدق مقال او و صدق عدالت او و باید دانست که این کلام شریف با این وجازت
مشتمل است بر خلاصه افکار و انظار حکمای سابقین و علمای لاحقین بلکه اشاره
بحقایقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بان نرسیده و اگر فلاسفه اقدمین را
استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر اینه اقرار مینمودند بمعجزه بودن این کلام قدسی را
نظام که جان تشنه دانند فیه آب   و ما طرق سایر علما از متکلمین و حکما و صوفیه
در فصول آتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع انظار و طرق
مع اختلاف ماخذها و تباین مشاربها و اربابها **فصل دویم از باب
دویم از مقاله سیم در وجوب بعثت انبیا بطریق
متکلمین** بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه
طریقه ایشان منحصر است در سمع و تصدیق نبوت بمشاهده معجزه لهذا کار بر
ایشان بغایت مشکل شده چه بطریقه ایشان لازم آید الزام انبیا بنا براینکه
چون قائل بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا واجب ندانند نیز نظر در معجزه

واجب نشود مگر از راه سمع و سمع که موقوف بر نبوتست ثابت نشود مگر از راه نظر
در معجزه پس امت را رسد که امتناع کند از نظر در معجزه و گوید تا نظر بر من واجب
نشود نظر نکنم و تا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوت تو
پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود و ملزم کرده اما معتزله چون نظر را واجب
عقلی دانند بنا بر آنکه دفع خوف از نفس بالضروره واجب باشد عقلا و اهمال
نظر در معجزه موجب خوفست لا محاله بنا بر آنکه قول مدعی محتمل الصدق است
و بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عاید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع
از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر در معجزه کافی باشد بجهت ثبوت نبوت
شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف بر احتمال صدق است
چنانکه اشاره شد بان و احتمال الصدق کافی محقق شود که اصل نبوت امری باشد
ممکن الوقوع با مکان عام پس لا بد است اولا از اثبات صحت نبوت و حسن بعثت
انبیا و دلیل بر این آنست که نبوت مشتمل است بر فواید بسیار مانند تقویت
عقل در احکامی که مستقل است بادراک آن و دلالت بر احکامی که مستقل نیست
بادراک آن و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیه سعادت
جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بمضار و نافع از ادویه
و اغذیه که ناچار است انسانرا از استعمال آن و راه نیست عقل را بمعرفت آن
بغیر از تجربه و تجربه مستدعی زمانی است که در ان زمان خالی از استعمال اغذیه
و ادویه نتوان بود و منجر بهلاک شود و حال آنکه اصل تجربه بسا که مؤدی بهلاک
کرده و غیر آن من الفواید التی لا تحصی و شک نیست در امکان وجود چنین

شخص

شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل
انواع کائنات است باشد و اهمال مودی بهلاک نوع شود و نقض غرض لازم آید پس
بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک
نیست که هر شخصی قابل تلقی از وحی الهی و تحمل اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس
لازم است از وجود شخصی که ممتاز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذو جهتین باشد
تا بجهتی تلقی وحی الهی کند و بجهتی دیگر بتبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید فصل

سوم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیاء

خلاصه از کلام حکما
در این مقام است که هر فردی از افراد انسان در وجود خود بنحوی که متصف
شود بحسن معاش و مودی باشد بصلاح معاد محتاج است بمشارکت جماعتی از
بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من الماکل والملبس و سایر ما یحتاج
الیه فی معیشتهم لیطحن هذا مثلا لذاک و یخبز ذاک لهذا و یخیط هذا لذاک و تعاون مذکور
موقوف است باجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تمدن عبارت
از اجتماع و مدینه عبارت از آن مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی
بالطبع و شک نیست که معامله محتاج است بعدل و عدل محتاج است بسنت و قانونی کلی
که سیاست مدینه عبارت از آنست و سنت و قانون محتاج است بواضعی الهی اذ
لا یجوز ان یترک الناس و آرائهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلا و ما علیه
ظلما و لا بد است بودن واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد و الزام سنن
و قوانین تواند نمود پس واجبست بودن او از افراد انسان و واجبست که مخصوص

باشد من عند الله بمعجزات وآیات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبادت را برای انسان نست و شیخ در شفا گفته والحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار وعلی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین واشیاء اخری من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها انما ینفع فی البقاء ووجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع ولا تقتضی هذه التی هی اسها **فصل چهارم از باب دوم از مقالۂ سوم در**

ذکر طریقۂ صوفیہ در اثبات نبوت غایت وجود انسان سیر و سلوک است بسوی خدای تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول سیر من الخلق الی الله یعنی ما سوای از خود بلکه یعنی خود نیز از خود چنانکه در مقصد کتاب اشاره یافت شد و مشاهدۂ ذات احدیت مطلقه بملاحظه تعینات و شئون و اعتبارات **مرتبۂ دوم** سیر فی الله بمشاهدۂ ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفاتی و بطور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی آخر التعینات الصفاتیه **مرتبۂ سوم** سیر مع الله بمشاهدۂ هویت مطلقه بانتفای تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین امکانی و همیه اعتباریه الا و قد شاهد الهویة المطلقة حقیقیة متاصلة و الماهیة الامکانیه اعتباریه محضه **مرتبۂ چهارم** سیر من الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعالم وجود امکان بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بجهة ادا امر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه بجهت هدایت تشنه لبان بادیه امکانی بسرچشمۂ حیات جاودانی و برید پراگندگی وادی کثرت اعتبارات بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا

اشتمال العبادات التی تنبیه

انما تنفع وجود الا[illegible]

انبیا و رسل بغیر از این نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتب است بعضی بر بعضی

و مراد از نبی مسافر سفر چهارم است بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لابد است از وجود

مسافری چنین تا بسلامت رود قافله سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد و

پوشیده نماند که اشتمال طریقه مذکوره از حضرت ابی عبد الله علیه السلام بر طریقه حکما

و متکلمین بغایت ظاهر است اما اشتمال آن بر طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست و آن

نیز ظاهر شود از تامل در قوله علیه السلام مؤیدین من عند الحکیم العلیم بالحکمة چه لفظ عند

اشاره تواند بود بسفر دویم و سوم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوف اند بر سفر اول

که الی الله است و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسل بمعنی

رسالت و نبوت مشعر است بسفر چهارم کما لا یخفی

فصل پنجم از باب دوم از مقاله سوم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی او بسوی نبی بطریقه حکما

بدانکه حکما گفته اند نفس ناطقه باید سه خاصیت مجمع باشد تا مستحق بلبس تشریف نبوت

سرافراز تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله و یعلم جمیع المعلومات

او اکثرها من عند الله و ان یطیعه مادة الکائنات باذن الله بنا بر آنست که نفس ناطقه را

دو گونه قوتست قوه ادراک و قوه تحریک و ادراک بر دو گونه است ادراک عقلی و

ادراک حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه گونه چه کمال قوه ادراک

عقلی آنست که هر تعقلی که ممکن شود بکر برا بتعلیم و نظر در ازمنه متطاوله حاصل باشد

مر او را با سرع حصول در اقصر ازمنه بقوه حدس بدون تعلم و کمال قوه ادراک جزئی

کیفیت نزول جبرئیل بطریق حکما

سیما قوهٔ متخیله انست که با انکه بغایت قوی تا باشد در نهایت انقیاد و اطاعت باشد
مر قوهٔ عقلیه را بحیثیتی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصور معقولات و اتصال
وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالات است باذن الله تعالی و جبرئیل عبارت از وست قوه
متخیله منجذب شود بسوی قوهٔ عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان
تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوهٔ متخیله بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت
کند متخیله مدرکات قوهٔ عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد بصورت شخصی از اشخاص انسان
که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بها و اگر معانی مجرده و احکام
کلیه باشد بصور الفاظ مقروه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال بلاغت و فصاحت
و چون تطبع و ارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوه و ظهور بود ادا کند آن صور را
بحس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرک بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع
گردد و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده کلامی در کمال
فصاحت القا میکند و چون افاضه عقل فعال علوم و احکام را باذن خداست پس
شخص مرئی ملکی باشد فرستادهٔ خدا و الفاظ مسموعه کلامی باشد از خدا و اخبار
در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود بعد از ان متخیل شود و بعد از ان
معقول گردد و در مجردات ذات مجرد اول معقول شود بعد متخیل شود بعد از ان محسوس
چنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی صورت معقوله قائم بذات خود نتواند بود بلکه
قائم باشد بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قائم بذات خود نباشد.
بلکه قائم باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول
بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلبست نازل شود و بعد از ان بخیال او و بعد از ان بحس مشترک

بحس در آید و همچنین کلام الهی را اول در دل نبی شنود و بعد از آن بخیال در آید و بعد از آن
بتعقل معانی بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه در این و کمال اعنی کمال قوه
و کمال قوه تخیل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله بی‌واسطه
تعلیم بشری و دوم دیدن ملائکة الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماند که کلام و
عنه در حدیث مذکور از ابی عبد الله ع اشاره تواند بود بطریق توجیه ما در کیفیت تلقی
علوم وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر
علوم و احکام فایضه من عند الله را و الفاظ مسموعه مر او را از تعبیر عن الله تواند بود و اما
کمال قوه تحریک آنست که نفس ناطقه در قوه فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هر چه
تصور کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال
در خارج موجود شود و این مرتبه کامی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده
کائنات چون نسبت او باشد بماده بدن خود چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور
تاثیر تواند کرد چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی
نهایت ظهور دارد نفس مذکوره در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعقل اراده
تاثیر تواند نمود و چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود هر اینه ماده کائنات
بحیثیتی که هر صورتی که خواهد در او بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد چون
این مرتبه در کمال قوه تحریک است حاصل شود خاصیت سوم نیز از خواص ثلثه مذکوره
متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوه متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل آید و
تفاوت انبیا در مراتب نبوه بحسب تفاوت خواص مذکوره باشد در مراتب شدت و ضعف
و کمال و نقص

فصل ششم از باب دوم از مقاله سوم در بیان

آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبهٔ نبوت است بدانکه

هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل بر این آنست که استکمال انسان
چنانکه دانسته شد بحسب دو قوه است نظری و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوای متعدده
و رئیس قوای نظریه قوه عقلی است و سایر قوای ادراکیه همه خادم او و رئیس قوای
عملیه قوه فاعلی است و سایر قوای عملیه همه خادم او و کمال قوه عقلی در دو چیز است
یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بلا تعلم بشری و دیگر تسخیر سایر
قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند و کمال قوه فاعلی نیز در دو چیز است
یکی قوه تاثیر بمرتبه که تاثیرش محتاج بآلات و اسباب طبیعیه نباشد و دوم انقیاد و اطاعت
سایر قوای عملیه مر او را پس کمال قوه نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط است بخاصیت
اول از خواص ثلثه مذکوره و کمال قوه عملیه باحد جزئیه که قوه تاثیر باشد
منوط است بخاصیت ثالثه از خواص ثلثه و از قوه تاثیر حاصل شود مر او را کمال او
بحسب جزو دوم نیز که انقیاد سایر قوا است چه شدت و قوه تاثیر موجب قهر سایر قوی
باشد لا محاله پس غایت کمال مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریه و العملیه منوط بخواص ثلثه
مذکوره باشد که مرتبهٔ نبوت مشتمل است بر آن پس غایت کمال انسان مرتبه نبوت باشد
قال الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما عقلیا مرتسما فیها
صور الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفایض فی الکل ثم قال و افضل الناس من
استکملت نفسه عقلا بالفعل محصلا و للاخلاق التی تکون فضایل عملیه و افضل هؤلاء
هو المستعد لمرتبة النبوة و هو الذی فی قواه النفسانیة خصائص ثلث ذکرناها ثم قال و رؤس
هذه الفضایل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجة عن الفضیلة النظریه

ومن اجتمعت له معها الحکمة النظریة فقد سعد ومن فاز مع ذلک بالخواص النبویة کاد
ان یصیر ربا انسانیا فکاد ان تحل عبادته بعد الله وان یفوض الیه امور عباد الله وهو
سلطان العالم الارضی وخلیفة الله فیه **فصل هشتم از باب ششم از مقاله**
سوم در بیان مرتبه خاتمیت دانستی اقصی مراتب کمالات انسانی مرتبه
نبوتست و مرتبه نبوة نیز مشتملست بر مراتب متفاوته و ادنی مراتبش مرتبه ایست که مشتمل
بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص
مذکوره باشد که اقوی از آن در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه ممکن نتواند بود
و آن مرتبه عقل اول است که معلول اول و صادر اول است از واجب تعالی و بالاتر از آن نیست مگر مرتبه
وجود واجبی و آن مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر از آن در مراتب وجود امکانی نبود مرتبه وجود
خاتم الانبیا است که نبوة چون باین مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله
بدوی و مرتبه خاتم الانبیا در سلسله عودی موازی هم باشند و قوس نزولی و قوس صعودی
انجا سر بسر گذارند و دائره وجود باتمام شود و بیان کیفیت این دائره انست که وجود
موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی معلول اول لا محاله اشرف موجودات
امکانی باشد که اگر اشرف از آن ممکن بودی واجب بودی که اول صادر شدی و بعد از معلول
اول مرتبه وجود نازل شود و بنا بر حصول اواسط و قلت و کثرت وسایط متفاوت و متنازل
شود تا بمرتبه که نازلتر از و موجودی بالفعل نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول
باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از ان نفوس علی تفاوت طبقاتهم و بعد از ان طبایع
علی اختلافها و بعد از ان جسم مطلق و نازلتر از جسم مطلق موجودی نتواند بود جز هیولی
اگرچه نازلتر از جسم مطلق است لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل و نازل

ترین انواع جسم مطلق جسم عنصری است و باینجا منتهی شود سلسله وجود بدوی
در تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد و بسایط عنصری چون
ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردند وجود مرکب لامحاله اشرف از وجود
بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند و اول مراتب در شرف وجود مرکب
معدنیست و بعد از ان نباتی و بعد از ان حیوانی و بعد از ان انسانی و مراتب انسانی کثیره
باشد و اشرف مراتب انسانی مرتبه نبوتست و مراتب نبوت نیز متفاوتست و اشرف
از همه مرتبه خاتم الانبیاست و ترتیب تنازل سلسله بدوی باشد و ترتیب تصاعد سلسله عودی
و همچنانکه در سلسله بدوی ما بین اول سلسله و واجب الوجود مرتبه متصور نیست
واجبست که در سلسله عود نیز ما بین اخر سلسله و ما بین واجب الوجود مرتبه
متصور نباشد تا همچنانکه وجود از او امده باو عاید شود و مبدا و معاد حقیقی
هر دو واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یکجا بواجب الوجود بهم متصل باشند
و در یکجا نیز بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه وجود با واجب الوجود
چه هیولی قوه محض است و واجب فعلیت محض و چون این دو سلسله در دو سر بهم
متصل باشند تشبیه هر یک ازین دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد چه
دو خط مستقیم با هم در دو طرف ملاقات نتواند کرد پس مناسب تشبیه هر یک باشد
بقوسی و چون دو قوس سر بهم گذارند اگرچه لازم نیست که دایره بهم رسد بلکه
گاه دایره بهم رسد و گاه شکلی دیگر غیر از دایره اما چون شکل دایره اتم اشکال است
و ترتیب نظام کار در سلسلتین نزول و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدایره مناسب
باشد پس بوجود خاتم الانبیا دایره وجود تمام شود و مبدا و معاد اضافی بهم متصل و
میرو

مبدا و معا حقیقی بہم متحد شوند پس مرتبہ وجود خاتم الانبیا بازاء مرتبہ وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق اللہ روحی ولی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل ظاہر گردد و غرائب موجودات واقعہ در سلسلہ عود بازائے اگر موجودات در سلسلہ بدی در شرف و مقام ثابت باشند ہر کدام بوجہی چہ سلسلہ ثانیہ چہ سلسلہ مبادی علل است لیکن منازل و متباعدا از واجب الوجود و سلسلہ اولی اگرچہ معلولات اند لیکن متقاربات و متوجہ اند بمبدا اول اما در فضل مراتب بنیا کہ واقعند در سلسلہ عودی افضل اند از عقول و ملائکہ کہ واقعند در سلسلہ بدوی بنا بر وجود قوت مضادہ و مداخلت کسب و سعی در انبیا و عدم آن در ملائکہ و عقول و در مجردہ

فصل ہشتم از باب دوم از مقالہ سوم در کیفیت دعوت

نبی شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب وجود انسانی متصف بخصایص نبوت گفتہ فہذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن للناس فی امورہم سننا باذن اللہ وامرہ ووحیہ وانزال الروح القدس علیہ ویکون الاصل الاول فیما یسنہ تعریفہ ایاہم ان لہم صانعا واحدا قادرا وانہ عالم بالسر والعلانیۃ ولا ینبغی ان یشغلہم بشی من معرفۃ اللہ فوق معرفتہم انہ واحد حق لا شبیہ لہ کہ اگر ازین در گذرانند و تکلیف کنند مردم را کہ تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی و باینکہ واجب الوجود مشار الیہ نیست و مکانی نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم ولا داخلہ و امثال اینہا از مسائل بحث الٰہیہ و تنزیہ کہ ادق والطف علوم حکمیہ و مسائل نظریہ است پس بتحقیق کہ در شغلی عظیم افکندہ مردم را و مشوش شود دین برایشان و واقع سازد ایشان را در انچہ از آن مخلصی نباشد الا من کان المعان الموفق الذی یشذ وجودہ چہ ممکن نیست مردم را

تصور امور مذکوره علی وجهها مکر بکدی و تعب عظیم وانما یمکن القلیل منهم ان
یتصور واحقیقة هذا التوجیه المنزه پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور لهذا اینه
مبارزت بتکذیب وجود چنین نمایند و مضطر شوند بمباحثات و مفاتیات که
باز دارد ایشان را از اعمال متعلقه بمدینه و دنیا او وقعهم فی اراء مخالفة لصلاح
المدینه و شاید بنی را که چنان نماید هر دم که حقیقتی بغیر از ین بن ظاهر نزدوی که
پنهان نی دارد ان حقیقت را از عامه ایشان ملکه واجبست که رخصت بن سبیان حقیقت
امور مذکوره ندهد وان یعرفهم جلال الله وعظمته برموز وامثله من الاشیاء التی
هی عندهم جلیله وعظیمة ولا باس ان یشتمل خطابه علی رموز واشارات تستدعی
المستعدین بالجبله للنظر الی البحث یعنی باک نیست بلکه واجبست که کلام منزل
بر نبی مشتمل باشد برموز واشاراتی که داعی شود جماعتی از خواص امت را که بحسب وطرف
مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایق و اسرار حکمیه و واجبست
که بشناسانند و بجواطاعت امر الهی را وابن را که اماده و مهیا کرده است خدای
تعالی برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی جمهور شود مر
شریعتی منزله را بقبول السمع والطاعة ویضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما
یفهمونه ویتصورونه واما الحق فی ذلک فلا یلوح لهم الا امرا مجملا وهو ان ذلک شیء
لا عین راته ولا اذن سمعته وان هناک من اللذة ما هو ملک عظیم ومن الالم
ما هو عذاب مقیم فصل نهم از باب دوم از مقاله سوم در بیان
سر وجوب عبادات و منافعها فی الدنیا والاخرة علی
ما قالته الحکماء ونیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی

یصدهم

النبی لیس مما یتکرر وجوده مثله فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع فی قلیل من الامزجة پس واجبست در حکمت الهی تدبیری بجهت بقای سنت و شرع نبی و کلیة در این تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدا و معاد و منع وقوع نسیان از ین معرفت پس واجبست ایجاب افعال و اعمال که تکرار آنها در ازمنه متقاربه موجب بقای تذکر شود پس واجبست که ان اعمال مقرونة بما یذکر الله و المعاد و ان الفاظی باشد که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجبست شناسانیدن مردم را که این افعال مما یتقرب الی الله تعالی و یستوجب بها الجزاء الکریم و ان یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة و هذه هی العبادات المفروضة علی الناس مثل الصلوة و الصیام و الحج و الجهاد و فایدة جهاد تقویت دین و بسطت بلاد است مع فواید اخری و فایدۀ حج انست که هرگاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح و اوفق است برای عبادت خدای تعالی و آن موضعی است خاصه خدای تعالی و بیتی است مخصوص بوی و مهاجرت و مسافرت بسوی این موضع مهاجرتی است بسوی خدای تعالی هرآینه از ین معانی و نیات اثری عظیم در نفس مردم رسد و بمنزلۀ ان باشد که نفس از بدن مهیا قطع علاقه بدنی شود و متوجه عالم حقیقی خود و عالم الهی گردد و صیام اگرچه امر نیست عدمی اما تحریک عظیم کند مر نفس را و صلوة خود افضل عبادات است چه افضل عبادات عبادتیست که فرض کند مباشر آن خود را که بان عبادت مخاطبه با خدای تعالی میکند و مناجات با او می نماید و فرض کند خود را که در پیش خدای تعالی ایستاده است و حاضر شده نزد او پس باید خود در پیش خدای تعالی مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت بمراعات مثل انجاری شده از خضوع و خشوع و غض بصر و قبض اطراف و ترک التفات و اضطراب و هذه هی الصلوة پس باید که

سرّ وجوب عبادت

واجب کند بر مصلی احوالی که بان مستعد توجه بصلوة شود مثل ان احوالی که در وقت
ملاقات ملوک بجای شده عادت برعایت رسم الطهارة والتنظیف وکذلک یسن فی کل
وقت من اوقات العبادة اداباً ورسوماً محمودة وانتفاع ازین عبادات بر دو گونه است
احدهما رسوخ ذکر الله والمعاد فی نفسهم فیدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب
ذلک واین منفعتی است که معظم ان راجع است بنظام امور معاش وقسم دوم از انتفاع
تنزیه نفس است بسبب ادای تماضر این عبادات از اکتساب هیات بدنیه که مضاد اسباب
سعادت است واین منفعتی است راجع بصلاح معاد وهذا التنزیه یحصل باخلاق و
ملکات یکتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن فتدیم تذکرها للمعاد
الذی لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیة ویعرض
هذه الافعال علی النفس ذکر الله والملائکة وعالم السعادة شاءت ام ابت فیتقرر بذلک
فیها هیات الانزعاج عن البدن وهیات البدنیة فاذا جرت علیها افعال بدنیة لم تؤثر
فیها هیئة وملکة تاثیرها لو کانت مخلدة الیها منقادة لها من کل وجه ولذلک قال
القائل الحق ان الحسنات یذهبن السیئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملکة
الالتفات الی جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شدید الاستعداد للتخلص الی السعادة
بعد المفارقة البدنیة بیان اثر انست که مواظبت عبادات مفروضه ومداومت سنن
وآداب شرعیه موجب صرف نفس است از بدن ولذات بدنیه که هر اینه امریست زائل وفانی
مشوب بمکاره شدیده ومصائب عظیمه بسوی عالم الهی وفضای تجرد حقیقی ومطالعه انوار
مجرده ومشاهده ذوات نورانیه وچون این معنی راسخ شود وملکه گردد التذاذ نفس
بان بمرتبه رسد که اعظم عند خود امری را داند که موجب انصراف او ازان عالم باشد و

توجه

توجه او بدین عالم فانی باشد و توجه با مور بدن و دنیا هرچند پادشاهی دنیا باشد
بغایت مکروه وی میشود و محبوب ترین امور در نظر او خلاصی از بدن و علایق این بدن
باشد و ازینجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه السلام در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه
بر زبان مبارک جاری کردانید که فزت و رب الکعبة و از بعضی نقل شده که هنگام انحلال
مشکلات علمی میگفتند این ابناء الملوک من هذه اللذة یعنی کجا اند شاهزاده کان عالم
که این لذت دریابند و لذت ملک و سلطنت فراموش کنند چه هر مسئله علمی بمنزله روز
نیست بعالم ملکوت و ورود شبهه بمنزله پرده ایست که روزن بان کرفته شود و رفع
شبهه و حل عقده بمثابه برداشتن پرده است از روزن و منکشف شدن عالم نور و ان
لذتی بان رسد و اما بیان استشهاد بایه کریمه ان الحسنات یذهبن السیئات انست که فعل
حسنه هرکاه ملکه شود و اثر شود و نفس رسوخ یابد نفس بوجود ملکه نورانی شود
بسبب نورانیت قبول ظلمت سیئه نکند و اراده از وی صادر نکردد و داعیه ذنب بهم
رسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات کردد و معنی اذهاب سیئات همین باشد و مؤید این
است آنچه از انحضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله مروی شده در باب صلوة خمسه یومیه که هر که پنج
روز پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان بجای آرد هر اینه در نفس او
هیچ کناهی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهر ابی صافی که بر در خانه جای باشد فرو
رود و سر و تن بشوید هر اینه هیچ دسخی در بدن وی نماید و بالجمله عبادات شرعیه
افعالیست که اکر فاعل ان معتقد نباشد بودن انرا از جانب خدای تعالی چون موجب تذکر
خدا و اعراض از غیر خدا است هر اینه سزاوار است که فایض کردد از ان تجلی عظیم از جهت تزکیه
نفس فکیف من یعلم ان النبی من عند الله و بارسال الله و واجب فی الحکمة الالهیة ارسال

وان جميع ما يبينه فانما هو ما وجب عند الله ان يبينه من عند الله تعالى **فصل**

دويم از باب دوم از مقاله سوم در وجوب عصمت انبیا علیهم السلام

بدانکه طریقه حکما بثبوت این مطلب در کمال ظهور است چه بنا بر تحقیق خاصیت ثالثه جمیع قوای نفسانیه مطیع و منقاد عقلند و عقل من حیث هو عقل ممتنع است که اراده معصیه و فعل قبیح از او صادر گردد و مراد از عصمت غریزه ایست که با وجود داعی بر معصیه صادر نتواند شد با قدرت بر آن و این غریزه عبارت از قوت عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود و اما بطریقه متکلمین دلیل بر این مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر بمکلفین چه هر گاه عصمت واجب باشد وثوق تمام بافعال و اقوال و احوال شود و مکلف بسبب این معنی بانقیاد او نزدیک و از مخالفت او دور شود و هر اینه لطف واجب است بر خدای تعالی پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت چه لا محاله لطف در این صورت اتم تامتر است بلکه حقیقت لطف با این متحقق نشود که موجب نفرت بهیچ وجه نباشد و وقت متحقق

فصل سیم از دویم از باب دوم از مقاله سوم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار بمغیبات

اما معجزات و خوارق عادات که از مقوله فعل و تحریک و تاثیر است منشا آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره چه هر گاه نسبت نفس نبوی بماده کائنات بمرتبه باشد که هر چه تصور کند در آن حادث شود هر صورتی که اراده زوال آن کند از او زایل شود پس ابرای امراض و ازاله عمی و احداث صحت و افاده بصر و امثال آنها بمجرد نفس نبوی که هر اینه باذن

باذن خدای تعالی است متحقق شود و همچنین تبدیل سحر و ثعبان نمبرد و اشباع جایع
و احصا غایب چنانکه در اتیان عرش بلقیس و امثال آن ثابت چنانکه در معجزه شجر و انطاق
صامت چنانکه در وجنین جذع و تسبیح حصا الی غیر ذلک و در مثل انطاق صامت
تواند بود که تأثیر و تصرف نبی نظر متخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان حال
که معانی مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که اثر زبان قال است پذیرد پس
حال مفارقت نبی مر اسطوانه را تا الم شوند و معنی دلالت عقلیه مخلوقات اکر حصاة
نیز از آنهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح استماع کنند پس خرق عادت و صدد
اعجاز نظر باستماع تسبیح عقلی و چنین حالی باشد مر حاضران را نه نظر بصدد و حنین
و تسبیح جذع و حصا و همچنین در احصا غایب تواند بود که اعجاز نظر باشد بر صورت سر
مثلا بنحوی که واقع بود در حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهده شود و از اعظم
معجزات فعلیه احیاء موتی است و آن تواند بود که بتصرف در ماده بدن میت باشد دفعة
بنوعی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که بتصرف در متخیله و حس مشترک حاضران
باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده کردد و نیز از آن جمله شق
قمر و خرق افلاک است و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اکرچه وقوع آن در خارج
نیز ممکن است چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادی است و بنابر
مصحح شود معراج جسمانی نیز چه قضیه معراج مستلزم خرق محدد جهات نیست و انفعال
که مخصوص ماده کائنات است انفعال تجددی نیست که از آن اسباب عادیه و امور طبیعیه
باشد نه بمحو مطلق و قبول آن اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتین جزئیات اذ
اولین است که مناط آن اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع

مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه
و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت یقظه است و در حالت منام سایر انام را
نیز در اکثر احوال این معنی روی دهد و گاه محتاج بتعبیر نباشد و این در وقتی
محاکات متخیله نباشد و کمال انقیاد او مر نفس را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این در
وقت تعصی متخیله باشد و انفرادش بفعل و تحلیل و ترکیب **فصل دوازدهم**

از باب دوم از مقاله سوم در معرفت نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت

بدانکه تحصیل تصدیق دعوت نبوت مر حکما و عقلای
ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوه نظری کرده باشند و عارف بمبدا
اول و مبادی اولی و ثوانی شده و صحت نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولت بود
چه معرفت خواص ثلثه مر ایشان را بغایت آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال
و اقوال صاحب دعوت و تدبر بینات و اغراض وی نیز امداد این معنی نموده مفید حصول
تصدیق جزم صادق و کذب کاذب باسانی شود اما جمهور و عامه الناس این امر بغایت دشوار
باشد و محتاج باشند لا محاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر در معجزه نیز محتاج
تعقل تام و تمییز ماله کلام که اکثر عوام فاقد اند پس لا بد است ایشان را نخست
تقلید عقلای خود کردن تا بتدریج نور تصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استقرار
یابد و بالخاصیه مورث ایمان اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند
بتعلم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت تا ایمان
ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی و تفصیلی رسند و الا اگر قاصر باشند از اعمال
نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بآن وا

وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی الهی را قلاده سازند و تاسی بافعال
و سنن نبی را مطمح نظر دانند تا مؤدی بصلاح معاش و نجات معاد گردد و نیز باید
که معجزه نزد جمهور مشتبه نشود بافعال ساحرین و مشعبدین و کهنه و مانند اینها
و تمییز آن بمقارنت دعوی نبوت باطل نتوان کرد لیکن موقوف است بعقلی که تمییز میان
حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتقلید علما شوند **فصل سیم در**

از باب دوم از مقاله سوم در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد ابن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم

بدانکه ثبوت نبوت
شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و احوال او کند در
کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری باشد محتاج بمشاهده معجزه
نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای زمان نبی منحصر است در طریق
تواتر و اخبار دال بر ادعای شخص معین مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق دعوی خود و این
معنی اعنی علم بادعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله محقق است
برای ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه
چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر
ما صلی الله علیه و آله بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و از قرآن مجید است که متواتر است
ثبوت آن از آن حضرت و تحدی با آن یعنی در معرض معارضه انداختن او و ذم بلغا
عرب را و معجزه بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن آنست در اقصی مراتب
بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق
بمهارتهم فی الفنون العربیة و عجز ایشان اعنی بلغای عرب مشرکین از معارضه قرآن و اتیان بما

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء ص

بدانکه فضلا و علما بیان نموده و بہ معلوم است از اینکه اگر واقع شدی هر اینه بما رسیدی
چه دواعی بر نقل امثال این امور متوافر است بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل
شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضه قرآن بنا بر آنست که ایشان بمثل آن
کلام در بلاغت بیرونست از طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب بمرتبه
نبود که در زمان مشرکین قریش بود هرگاه ایشان را قدرت معارضه نبوده باشد معلوم
شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشر است و علما گفته‌اند که معجزه هر پیغمبری
از نفس کمالی و فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر درجه کمال داشته چنانکه در زمان
موسی علی نبینا و علیه السلام چون ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده بود که
در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی و منقلب شدن عصا بصورت حیه و فرو بردن
جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران را شبیه بود بسحر آن ساحران که ریسمانها و چوبها
را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی بحدی که نزدیک بود که موسی خوف
نیز نشود و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند که
عمل موسی اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست الهی و خارج از طاقت
بشری لهذا همه بسجده در افتاده ایمان آوردند و در زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام
غالب بر مردم علم طب بود و ازاله امراض و اعاده صحت لهذا معجزه عیسی که احیای موتی
و ابرای اکمه و ابرص بود از آن جنس می‌نمود و کاملان در طب دانستند که از طب ازاله
امراض و اعاده صحت ممکن است نه ازاله کمه و عمی و اعاده حیات و همچنین در زمان
داود علی نبینا و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود با هنگی که
از استماع آن وحوش و طیور مدهوش و مغشی می‌افتادند پس چون غالب در وقت

در اثبات نبوت خاتم الأنبیاء

بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وعلی جمیع الانبیا من قبله فصاحت وبلاغت بود
واین فضیلت بالغ باقصی مراتب کمال لهذا از معجزات آنحضرت قرآن مجید است که
مشتمل است از حقایق ودقایق این فضیلت بمرتبه که اشتمال الکلام بشر بر آن رتبه
ممکن نیست ومشرکان عرب این معنی را می دانستند وبنا بر شدت عناد ونهایت عناد
ایمان نمی آوردند واز اعظم دلایل بر اینکه مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند مضطر
بقتل وقتال وحرب وجدال وهلاک شدن صنادید واعیان آنطبقه در مقابله و مقاتله
ومعلوم بحد که جا شبهه اصلا نیست اینکه اگر مقدور ایشان بودی الزام آنسرور
بمعارضه قرآن هر آینه اختیار آن می نمودند وقرآن هلاک خود نمی دادند ومقاتله
بسیوف وارجح بر معارضه بر این حروف نمی دادند پس ثابت شد معجز بودن قرآن مجید
وچون معلوم است بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را واتیان بمعجزه قرآن وتحدی نام پس
ثابت شد نبوت آنحضرت ودیگر معجزه ظاهره بالمعنی واز مجموع وقایع وامور واحوال نقل
که وقوع آن بالضروره خارق عادت است مانند شق قمر وامثال آن وهر یک از آن وقایع
وامور واحوال اگرچه منقول باخبار آحاد است لیکن قدر مشترک میان آنها متواتر است
وعلم بمضمون آن حاصل چون علم ما بعدل نوشیروان وشجاعت رستم وسخاوت
حاتم که هر یک از آنها اگر منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک میان آنها بالغ بحد
تواتر است ولهذا اصل عدالت نوشیروان ووجود حاتم معلوم ما است بر سبیل
قطع وجزم اگرچه هر یک از آن حکایات احتمال کذب دارد واین نوع از متواتر را
متواتر بالمعنی گویند ومراد از تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع وجود امری از امور
از امور محسوسه که اجتماع آن جماعت در کثرت تنها ویا از تفرق تنها ویا از کثرت وتفرق هر دو

بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق و مواضعه ایشان بر کذب نکند و نزد محققین عددی
معین در اهل تواتر معتبر نیست چه گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی دیگر از
عددی بیش از آن حاصل نشود و گاه دیگر از عددی کمتر از آن حاصل شود بلکه مناط
تواتر حصول علم قطعی است و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن
مخبر به از جمله محسوسات نه از جمله معانی معقولات بنا بر آنکه جایز است در معقولات
حصول شبهه که اکثر مردم از رفع آن عاجز باشند پس خبر دادن ایشان بحصول اعتقادی
از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان نشود دوم بودن اهل تواتر در هر
مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی که عقل تجویز اتفاق ایشان بر کذب
نکند سوم خلو ذهن سامعان از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هرگاه کسی معتقد
بنقیض باشد اعتقاد او در این مانع باشد از حصول علم بمقابل آن پس در هر خبر
متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل باشد لا محاله مفید علم قطعی باشد و خلاف
است در اینکه علم حاصل شده از تواتر ضروریست یا نظری و کثیری از علما بر آنند
که هر دو قبیل می باشد و ممکن است که مطلقا ضروریست و در بعضی از مواضع مشتبه
می شود بنظری بنا بر خفای تحقق شرایط ثلثه مذکوره پس محتاج شود بتأملی تا معلوم
شود تحقق آن امور معتبره و نظر آن تا ابتدا چه در بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه
باشد که عقل را توقفی لازم شود بنا بر عدم حصول تصور طرفین چه جایز است بودن تصدیق
ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه باشد
و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بغیر از قرآن مجید بسیار است چنانکه بعضی
از علماء گفته اند که افزون از هزار است و ضابطه علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آن
نیز

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء ع

حضرت یا حسی است و یا عقلی و معجزات حسیه بر سه نوع است اول امور خارجه از اندازه
مانند شق قمر و مجیء شجر و تسلیم حجر و تسبیح حصا و حنین جذع و شکایت ناقه و
شهادت شاة مشویه و نبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام
الیسیر و اظلال السحاب قبل بعثته و انکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما
هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور نوع دوم الامور الغریبة فی ذاته مثل
النور الذی کان ینتقل من ابیه الی ابیه الی ان ولد و مثل ولادته صلی الله علیه مختونا و اضعا
احدی یدیه علی عینیه و الاخری علی سوءته و مثل خاتم النبوة علی کتفه و مثل طوله عند قیامه
عند الطویل و وساطته عند الوسیط و مثل رؤیته من خلفه کما کان یری من قدامه نوع
سوم الامور المتعلقة بصفاته و از اتصاف آنحضرت بصفات حسنه و اخلاق جمیله
بحدی که شک نیست در خارق عادت بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر و احتراز
از اقدام بر فعل قبیح که کسی بمرتبه که احدی از اعادی آنحضرت با شدت عداوت و ظهور
معاندت کذبی و قبیحی با آنحضرت نسبت نتوانست داد و ادعا آن نتوانست نمود و معلوم
مشهور که در اتصاف باین صفت کمال بمرتبه بود که قابل تهمت مقابل آن نبود و الا شدت اهتمام
قریش در اختلاق عیبی و افترای کذبی نسبت بآنحضرت در نهایت ظهور است و نیز در امانت
بمنزله بوده که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین شده و دیگر آنکه هر کسی از آن حضرت
با کثرت اعادی و شدت معادات قریش قبل از هجرت و عظمت حروب و شدت مقاتله و کثرت
عدد و عدت اعادی و قلت و ضعف اتباع بعد از هجرت و ان عظم الخوف مثل یوم الاحد
و یوم الاحزاب استشعار خوفی و هراسی و اضطرابی و عجزی توهم ننموده و این برهانی
واضح بر کمال قوت قلب و وثوق بمواعید الله حیث قال تعالی و الله یعصمک من الناس

وقال تعالى حسبك الله وقال تعالى الا تنصروه فقد نصره الله ودیگر آنکه کان علیهم الشفقة
والرحمة علی امته تا آنکه خطاب الهی که لعلک باخع نفسک ولا تذهب نفسک علیهم
حسرات ولا تحزن علیهم وامثال ذلک مضمون همه آنکه خود را خواهی کشت و نفس خود را
در حسرت و اندوه هلاک خواهی کرد اگر امت ایمان نیاورند و قبول دین نکنند ودیگر
آنکه در کثرت سخاوت و قلت مبالات و عدم اعتنا بامور دنیا بمرتبه بود که معاتب شد بقوله
ولا تبسطها کل البسط ایضا فان قریشا عرضوا علیه المال والزوجة والریاسة لیترک هذه
الدعوی فلم یلتفت الیهم و بالغ بود بر این مرتبه رضیه و طریقه مرضیه من اول العمر الی
اخره و ظاهر ان الکذوب المزور لا یمکنه ذلک و دیگر آنکه با اهل دنیا و ثروت در غایه ترفع بود
و با فقراء و مساکین در غایت تواضع هم چنین سایر صفات کمال البشر و رکه در شریعت
از آفتاب اظهر است و نیز در هر یک از این صفات کمال در منزلت عظمی و مرتبت قصوی
بود که هر یک از آنها علیحده بالغ بمرتبه اعجاز بود داخل در خوارق عادات فضلا عن
الاستجماع لجمیع تلک الصفات و اما معجزات عقلیه نیز بر چند نوع است الاول انه
صلی الله علیه و آله ظهر من قبیله و فی بلدة ما کانوا من اهل العلم ولا کان فیها احد من
العلماء والحکماء بل کانت الجهالة غالبة علیهم و لم یذهب احد من العلماء والحکماء الی تلک
البلدة ولم یتفق له صلی الله علیه و آله سفر من تلک البلدة الا مرتین الی الشام وکانت مدة تلک السفرة
قلیله ثم بلغ فی معرفة ذات الله و صفاته و افعاله و اسمائه و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی
عجز جمیع العقلاء بل اقر الکل انه لا یمکن ان یزاد علی ما ورد فی القرآن المجید من ذلک البعض
ذکر قصص الاولین و تواریخ الآخرین بحیث لم یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطا
فی شیء منها و لم یقدر احد ان یقول انه طالع کتابا او تلمذ استادا و کانت هذه الاحوال

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء

ظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء فکل من له عقل سلیم وطبع مستقیم یعلم ان هذه
الاحوال لا یتیسر الا بتعلیم الهیة وهذا بنابر دلایل دوم آنکه هرگز بخصوص قبل از
اظهار نبوت خوض در مسائل الهیه نه بر سبیل طلب و تعلم و نه بر سبیل افاده و تعلیم
ظاهر نشده و نیز چیزی از امور متعلقه بنبوت و رسالت متحدث و متکلم نبوده و بر زبان
مبارکش جاری نشده و دلیل بر آنست که اگر نه چنین بودی هر اینه قریش او را [illegible]
انه بقیت عمره فی التدبر والتامل وتحصیل هذه الکمالات حتی قدرت الان علی اظهارها
و چون احدی در او این طعن نکرده ظاهر میشود که شروع نکرده پیش از اظهار نبوت در
چیزی ازین علوم ومعلوم انه من انقضی من عمره اربعون سنه ولم یخض فی شیء من العلوم
ثم خاض فیها دفعة واتی بکلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته والاتیان بمثله صحیح
العقل یشهد بان هذا لا یکون الا علی سبیل الوحی والتنزیل سوم حمل اعباء رسالت
واثقال نبوت وتحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای قوم و استمرار بر آن بحیث
لم یتغیر من النهج الاول ولم یظهر فی عزمه فتور و فی اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء و وجد
العسکر العظیم والانصار والاولیاء وملک الدولة القاهرة والسلطنة الظاهرة و نفذ
حکمه وامره فی الاموال والانفس بقی علی منواله الاول من الزهد فی الدنیا والاقبال علی
الاخرة والعقبی و بدیهه عقل حاکم است که مثل این امور مبنی نتواند بود مگر بر امری عظیم
که بغایت اهم و اعظم از مطالب ملک و سلطنت و اغراض جاه و ثروت باشد چهارم
اجابت دعوات پنجم اخبار بمغیبات و این هر دو از مرتبه حد و احصا افزون است
و از طریقه ضبط و حصر بیرون است چنانکه در کتب تفاسیر تفاصیل آن مسطور است و
در میان اهل سیر و تواریخ حکایات آن مشهور است ششم اخبار بورود بشارات

بمقدم شریفش در کتب سماویه وصحف الهیه کالتوریة والانجیل والدلیل علیه انه ادعی ان ذکره موجود فی التوریة والانجیل قال تعالی الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة والانجیل وقال تعالی حکایة عن المسیح ومبشرا برسول یاتی من بعد اسمه احمد وقال یا اهل الکتاب لم تکفرون بآیات الله وانتم تشهدون وقال سبحانه الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وکان کما اخبر فلو کان کاذبا لاظهر کذبه اهل الکتاب لشدة حسدهم علیه وعنادهم معه ونیز اگر دروغ بودی ادعاء انکه نعت او در کتب اهل کتاب هست فی غرض بود چه اهل کتاب هر گاه دعوای او در کتاب خود نیابند کان ذلک من اعظم المنفرات عن قبول قوله ولا یلیق بالعاقل الاقدام علی فعل ینافی غرضه ویمنعه عن مطلوبه وشک نیست نزاعی نه که آنحضرت عاقلترین ناس بود وحاذقترین مردم برمصالح ومفاسد غرض ومطلوب پس چگونه اقدام بر چنین امری که منافی غرض او است نمودی واما نصوص وارده در کتب انبیاء متقدمین که منقول شده بعربی فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله من طور سیناء واشرق من ساعیر واستعلن من جبال فاران ومراد اخبار است از انزال توریة بر موسی در طور سینا وانزال انجیل بر عیسی در ساعیر که مسکن وی بود وانزال قرآن بر محمد بمکه فان فاران فی طریق مکة قبل العقبة بمیلین ونصف وما جاء ایضا فی السفر الخامس انه تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی اخوانهم مثلک واجری قولی فی فیه ویقول لهم ما آمره به وظاهر است که مراد از بنی اخوه بنی اسرائیل که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهند بود که قبایل عرب اند پس نتواند بود که مراد عیسی یا یکی از انبیاء بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود مگر محمد صلعم وما جاء فی السفر الاول انه تعالی قال لابراهیم ان هاجر تلد ویکون من ولدها من یده فوق الجمیع ید الجمیع مبسوطة الیه وظاهر است که مراد محمد است صلی الله علیه وآله

در اثبات نبوت خاتم الانبیا ع

چه هاجر مادر اسمعیل علی نبینا و علیه السلم و من الانجیل ما ورد فی الصحاح الرابع عشر انی
اطلب لکم الی الرب حتی یمنحکم و یعطیکم فارقلیط لیکون معکم الی الابد و الفارقلیط روح
الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود برای شما فارقلیط را که شریعت او تا ابد با
شما باشد و معنی فارقلیط کاشف الخفیات است و مراد محمد است صلعم و ما ورد فی الخامس عشر
واما فارقلیط روح القدس الذی یرسله ابی باسمی هو یعلمکم و یمنحکم جمیع الاشیاء و
هو یذکرکم ما قلته لکم ثم قال وانی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا
به یعنی فارقلیط روح القدس است که میفرستد خدای من او را بنام یعنی باسم نبوت
تا تعلیم کند جمیع اشیا را بشما و او بیاد شما خواهد آورد گفته مرا و من پیش از آمدن او
شما را خبر کردم تا چون بیاید باو بگروید ایمان بیاورید و ما ورد فی السادس عشر اقول لکم الان
حقا یقینا ان انطلاقی عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم لم یأتکم الفارقلیط
وان انطلقت ارسلته الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است برای شما که اگر من
نروم بسوی خدا نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من میروم تا بفرستم او را ثم قال اذا جاء
روح الحق والیقین یرشدکم و یعلمکم و یدبرکم بجمیع الخلق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء
نفسه یعنی هرگاه بیاید روح حق و یقین که فارقلیط است تعلیم شما خواهد کرد و تدبیر
خواهد کرد شما را بجمیع خلقهای نیکو بنابر آنکه از پیش خود نمیگوید بلکه هرچه گوید
از جانب خدا گوید و من الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک و شرایعک
مقرونة بهیبة یمینک و سهامک مسنونة والامم یخرون تحتک یعنی شمشیر ببند ای
صاحب عظمت و جبروت بنابر آنکه شریعت تو مقرون بهیبت دست راست تو است و تیرهای تو
تیز کرده شده اند و جمیع امم در تحت حکم تو جاری خواهند شد و ما قال داود اللهم ابعث

جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني بغير سنت محمد صلعم تا بدانند مردم كه او نبی است
بشر است ونه الله ودر شرح مقاصد از تلخيص محصل نقل كرده كه وامثال هذا كثير في كتب الانبيا
المتقدمين بذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها الا بنسبتها
الى ملل الدين اخر ولا على ان يكتمها يعنی مانند انچه ذكر كرديم در كتب انبيای متقدمين
وبجد بيست كه مخالف قادر بر دفع نيست تا ويل نباشد شامی يا پيغمبر ديگر نتوانند
كرد وكتمان ازين نتوانند نمود والحمد لله على ظهور الحق وبالجملة كان صلعم مستجمعا للغاية القصوى
من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل
المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق
وقد بلغ النهاية في العلوم الربانية والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية
وكان مجابا الدعوات مطلعا على المغيبات وجز بر مجموع مقدمات مذكوره مطلع تأييد
شود بر تقرير وتحرير شرح دليل ازاد له اثبات نبوت پيغمبر ما صلعم الاول انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة
واظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر والاتفاق واما اظهار المعجزة فبناء بر انكه ما هو
شد وثابت گشت اما بر حكمای محققين وعلمای محصلين كه عالمند بعلوم نقليه واصول
معارف يقينيه بسبب وجود معجزه قران مجيد بمجرد الاشتمال على اصول التوحيد وحقايق المعارف
ما لم يبلغ الى ادنى درجة فلسفة الفلاسفة السابقين ولا مشاهدة العرفاء اللاحقين
فضلا عما اذا انضم اليه ما ادعى فيه من الحقايق الادبية والدقايق العربية نزد ايشان
اعجاز قران بسبب اشتمال او بر اصول توحيد وحقايق ومعارف قدر برا كه نسبت
باد نی مراتب حكمت فلاسفه اولين ومعرفت مشايخ اخرين ما بلوغ اثبات باقصى
مراتب فكر ونظر وبيان ووصول ايشان باعلى مدارج شهود وكشف وعرفان بانكه ما

در اثبات نبوت حضرت خاتم

ملاحظه کرده شود با اشتمال بجهات بوده قابول علوم عربیه فصاحت و فصحای عرب با کمال
مهارت در فنون بلاغت بحد اعجاز نرسیده یعنی در اعجاز قران اشتمال بر
حقایق و معارف که فائق است حکما و عرفاء هم پنهان کرده قابول عربیت کافی است نزد دیگر
علما چه جا انکه اعتبار کرده شوند کلا الاشتمالین باهم و اما بر جمهور بسبب تواتر انکه
وی ادعای نبوت و اظهار معجزه نموده مثل شق القمر و حنین الجذع و تسبیح الحصاة
واشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل ونبوع الماء بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی
الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور چه جمهور چون عارف بجهات قابول علوم حکمیه و
فنون عربیه نیستند پس قران معجزه برای ایشان نتواند بود بلکه برای ایشان معجزه
امر ثبت که متواتر است بالمعنی اعنی اظهار مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهور
و قضایای مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار احاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مضمون
جمله مذکوره است متواتر است و نیز معجزه قران دلیل برای جمهور تواند شد مانند استدلال
که برای محققین از خواص شد بلکه بنابرانکه متواتر شده تحدی آن سرور بقرآن یعنی
معرض معارضه در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را
من العرب العرباء والمهرة الادباء مع کثرتهم کالرمال و شهرتهم بغایة العصبیة والحمیة
الجاهلیة فی الجدال و تهالکهم علی المباهات و تمادیهم فی المبارات فعجزوا عن الاتیان
بما یساویه او یدانیه ولو باقصر سورة حتی اثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة بالرماح فلو قدروا علی معارضته لعارضوا ولو
عارضوا لالینا الناقلون نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالها وعدم صارف عنه
فی حال من احوالها یعنی فصحای زمان آنسرور همگی کامل بودند در بلاغت و بالغ بودند فی

مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف
اختیار نکردندی و حال انکه اگر معارضه واقع شده بودی هر اینه منقول شدی و خبر ان بما رسیدی
بنا بر انکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال انکه معارضه اصلا منقول نشده
پس معارضه واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این عمده دلیل
هاست که موجب الزام و اسکات خصم است بلا شبهه **دلیل دوم** مجتمع بودن
در حضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و ملکات رضیه و اداب مرضیه و کمالات جلیه
من العلمیة و العملیة و محاسن نفسیه بدنیه و محامد دینیه و حسبیه انچه جزم کند عقل
بامتناع اجتماع ان مگر در نبی **سوم** هر که نظر کند در انچه مشتمل است بر ان شریعت
مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات و العبادات و المعاملات و السیاسات و الاداب و
السنن و بداند انچه در انها است از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش
و معاد هر اینه شک نکند در انکه امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی و وحی سماوی
چهارم ان حضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اموال و قلت اعوان و ندرت
انصار و خلان بر خاست بمحاربه و منازعه و مخاصمه و مجادله جمیع اهل عالم و سکان ارض
چه احاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و ضلالت شمرد رای همه را و سفاهت دانست
اخلاق و عادات جمیع را و در امد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خرابی جمیع دولتها
و ظاهر و غالب شد دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور اعصار و تمادی ازمان و منتشر
گشت در جمیع اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی ادم و کافه اعادی و عامه
دوشمنان با کثرت عدد و عدد و فرط شوکت و حشمت در صدد منازعت و مخاصمت با او در
امدند غایت جهد و نهایت مقدور مبذول داشتند و قادر نشدند بر اطفای نور

سرّ اثبات نبوت حضرت خاتم

از انوار و اشعار شراره از نارش فهل یمکن ان یکون ذلک الا بعون اللّه و تاییده سماوی پیغمبر
چون ثابت شد مطلق صحت نبوت و وجوب بعثت بحسب ضرورت و حاجت در زمان ظهور
آنحضرت زمانی بود که مردم در آن زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی
صراط مستقیم و یبین سنن الحق والدین القویم و ینظم الامور و یضبط حال الجمهور چه
آن زمان زمان فترت رسل و تفرق سبل بود و انحراف ملل و اختلاف دول و نیران ضلالت
مشتعل و مردم بامور باطله مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران
و رسم ترک تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر و حجر و یهود
بجحود بودند و نصارای حیاری و سایر فرق در بوادی ضلال و جمهور امم در اودیه خیال
فهل یلیق بحکمة الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث من یدبر امر الدین
علی ظهر احد یصلح لهذا الشان و یؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبد اللّه خاتم النبیین
و سید المرسلین صلوات اللّه و سلامه علیه و علی عترته الطاهرین تتمّه چون نبوت
انبیای سابقین ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح و در آن کتب خبر داده شده بود بوجود
پیغمبری متصف بصفاتی که مجتمعست در آنحضرت و انبیا مژده داده بودند بقدوم رسول
موعود باوصافی که ثابتست در آنسرور پس ثابت شد صحت نبوت آنحضرت و ادله خمسه اخیره
از جمله دلایل اقناعیه است که موجب ازدیاد وثوق و یقین است و شیخ ابو علی در جواب متفلسفی
منکر نبوت که نبوت را امر محالی دانسته رساله نوشته در اثبات صحت رسالت
و ثبوت نبوت کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوت و وجوب وجود انبیا پس اثبات
نبوت پیغمبر ما صلی اللّه علیه و آله بنابر ظهور امر و وضوح حال محتاج ببیان نیست
فصل چهارم در شمه از آداب و قواعد از مقالات و در ذکر معنی صدور

دین وبنا از ادلهٔ سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد از
ثبوت دین ثبوت آن حکم وکونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس
الیومیه ومثل عدد رکعات کل واحدة منهن ومثل وجوب الطهارة للصلوة والغسل
الی غیر ذلک پس لا محاله این حکم بمنزله جزء مقوم دین باشد یا بمنزله لازم وی پس
انکار ضروری دین انکار دین باشد بنا بر آنکه مستلزم است چه نفی جزء ولازم
مستلزم نفی کل وملزوم باشد وضروریات دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه
باشد در علوم عقلیه وهمچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارج
از فطرت عقل منکر ضروری دین نیز خارج است از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری
دین واجب است وحصر ضروریات دین منتظر نرسید که کسی کرده باشد وچنانکه در بسیاری
از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات نفس
بسوی آن وعدم ملاحظه از جهة که بدیهیست یا نظری وگاه باشد که از روی غفلت
انکار او نیز کنند وچون تنبیه بر آن کنند رجوع بنفس خود من حیث العقل کنند ملتفت
مانند وجزم شوند بدان همچنین کثیری از ضروریات دین تواند بود که مغفول عنها من
ضروریات الدین باشد وچون رجوع بخود من حیث الدین کنند معلوم شود ضروری دین
بودنش وبنا بر این حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی نیست ومن در خاطر دارم که هر گاه توفیق
الهی مساعدت نماید رساله علیحده در این باب بنویسم ان شاء الله وچون این مقدمه انتهی یافت بدانکه
ادله سمعیه بر دو گونه است قطعیه وظنیه ومراد از قطع در مسائل سمعیه غیر
قطع است در ادله عقلیه چه مراد از قطع در ادله عقلیه آنست که افاده یقین کند جزم
بثبوت مدلول را در نفس الامر ومراد از قطع در ادله سمعیه آنکه مفید جزم باشد بثبوت

مدلو

معنی ضروری دین

مدلول دین اگرچه بثبوت دینی دین مستلزم نباشد ثبوت نفس الامری را لیکن بواسطه
ثبوت دینی و قطعی عقلی است که مستلزم ثبوت نفس الامری بی‌واسطه ثبوت دینی
باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی
است که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی‌واسطه سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی
باشد و سمعی است که دلالتش بواسطه سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدماتش
سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی است که مقدمات سمعیه
که در او مأخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی
است که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی است
که یکی از مقدمات سمعیه اش نه چنین باشد چنانکه دلیل عقلی ظنی است که یکی از
مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری بلکه مسلمی یا مشهوری یا امثال
آنها باشد و باید دانست که دلیل عقلی است که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی
است که جمیع مقدماتش یا سمعی باشد تماما یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول یعنی آنکه
جمیع مقدماتش سمعی باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لامحاله موقوفست بر
علم بصدق رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل و ادله عقلیه و لازم است پس از جمله مقدمات
دلیل سمعی علم بصدق رسول است و آن نیست مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی قطعی
مستند بدلالت لفظیه خلاف کرده‌اند که دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه جمعی برآنند
دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود بنابر آنکه دلالت لفظی موقوفست بر ده
مقدمه ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند بود مگر ظنی **اول** معرفت لغات که منقول است
بخبر آحاد که نیست مگر مفید ظن **دوم** معرفت نحو و صرف منقسم شود باصول که منقول

بخبر آحاد و فروع که ثابت است بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سوم علم بعدم اشتراک
لفظی چهارم علم بعدم تجوز پنجم علم بعدم حذف و اضمار ششم علم بعدم تقدیم و تاخیر
هفتم عدم مخصص هشتم عدم ناسخ نهم علم عدم معارض نقلی دهم عدم
معارض عقلی و جمیع این علمها ظنونند چه مستند نیستند مگر بعدم وجدان
و عدم وجدان دلالت قطعی نکند بر عدم وجود و جوابش آنست که دلالت ظنیه گاه باشد
که مقرون نباشد بقراین و احوالی که معلوم باشد یا بتواتر و یا بعقل و چون مقرون بقراین
معلومه قطعیه باشد لا محاله مفید قطع تواند بود پس حق آنست که دلیل لفظی
قطعی تواند بود و چون این جمله دانستی بدانکه اجماع از ادله سمعیه است چه مراد از اجماع
اتفاق اهل حل و عقد است از دین بر امری از امور متعلقه بدین و خلاف است در
اینکه سبب در حجیت اجماع چیست امامیه گویند که وجه حجیت اجماع وجوب
دخول معصوم است که جایز نیست خلو زمان از او در اقوال مجتمعین پس بنا
بر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد چه قول معصوم مفید
قطع است لا محاله و مخالفین امامیه برآنند که حجیت اجماع بنابر امتناع اتفاق امت
بر خطا و اکثر مستند در این امتناع باخبار آحاد دالند بر عدم اتفاق امت بر خطا
و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی
نتواند بود چه مستند اجماع بانکه اخبار آحاد است لا غیر امتناع اتفاق امت بلا دلیل
چه تواند بود که علم اجماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه برآنند
پس مستند اجماع مفید ظن ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود
و اما مذهب قائلین بامتناع عقلا نیز غایت ضعف است چه ظاهر است جواز

برا

اتفا

اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد بعد ظاهر این قائل اشتباه کرده
اجماع را بتواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین ما نیز از ادله قطعیه نمی‌تواند بود و از جمله
ادله قطعیه سمعیه کتاب و سنت متواتره است هر گاه نص باشد مثل فاغسلوا وجوهکم
و مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلالة باشد بر معنی مراد
مانند لفظ ارض و ماء و اما اگر ظاهر الدلالة باشد یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز
داشته باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند سماء که اطلاق بر سحاب نیز و بر سقف
نیز میکنند پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی نمی‌تواند بود [illegible]
ها به چه طلب کردن حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیح است عقلا
و اگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نمی‌تواند بود مثل و انزلنا من السماء ماء که
میتواند بود که مراد از سماء معنی ظاهری نباشد و مراد از انزال خلاف ظاهر اعنی تهیه
اسباب نزول یا مراد از انزال
معنی ظاهر باشد و از سماء خلاف ظاهر یعنی من السحاب و از این مقوله است اکثر تمثیلات
واقعه در قرآن مجید و متواتر از ادله قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت
ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته شد

فصل یازدهم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر صلی الله علیه و آله و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا

بدانکه مراتب نبوت واجب است که مشتمل
باشد بر مرتبه خاتمیت که بالاترین مراتب است و این مرتبه مخصوص پیغمبر ما است
و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات دین آنحضرت است و در مرتبه ثبوت

انحضرت و نیز قرآن مجید دالست برآن وهو قوله تعالی ولکن رسول الله وخاتم النبیین وثبوت این خاصه برای انحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از آن حضرت دوم شمول و عموم شریعت مطهره وی مرجمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بر شریعت وی وثبوت این هردو خاصه نیز از ضروریات دینیست و نیز نص وما ارسلناک الا کافة للناس دلیل است بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه یهود بر امتناع نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطال آن بر تقدیر اشتمال بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی علیه السلم که تمسکوا بالسبت ابدا در نهایت وهنست اما اول بنا بر جواز تغیر مصالح و مفاسد قیاس با شخاص و ازمان و اما ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در سرمایه ایمان بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن درین مقام شبهه دیگر هست که واجبست دفع آن و تقریرش انست که اگر جایز باشد نسخ لازم اید بدا چه نسخ ابطال حکمیست ثابت که اگر نسخ نمیبود ثبوتش باقی میبود مثلا هرگاه شارع واجب کرد انرا صوم عاشورا را بنحو عموم در اوقات و در ثانی الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال بر مفسده مثلا و آن مفسده اگر در وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر در آن وقت مفسده معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم اید بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و نظر بواجب الوجود تعالی که موجب احکام شرعیه است و اینست وجوابش

ا لسر

فرق بدا و نسخ

انست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی کاهی قبیح میبود که
مصلحت منحصر میبود در صوم و این لازم نیست چه گاه باشد که مصلحت منوط
باشد به نیت و عزم صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل مصلحت میتواند
بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل
باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و بدین تا بیست امر ابراهیم بذبح اسمعیل علی نبینا
و علیه السلم و نسخ ان بفدیه و گاه باشد که در جواب این شبهه گویند که بدا و قبح لازم
اینکه نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد اما اگر اتیان بمامور به واقع شود
ولو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد و بنابر این جواب
امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند با مر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید و از انچه ما
گفتیم فساد این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب نظر بفرد غیر ماتی به که حکم وجوب در
باب منسوخ شده چون متحقق شده بود پس بدا نظر بان فرد لازم اید و اتیان بفرد سابق
دفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق انست که اتیان بفعل مامور به در زمان بعد
مقصود امر در وقت صدور امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص
ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنابر انست که مکلفان را عزم بر امتثال مصلحتیست که بدون
ان حاصل نتواند شد و چون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است
در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا متصور
نشود و باید دانست که بدا در احکام اعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد
در حکمی از احکام بعد از انکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست بنابر انکه
مستلزم جهلست و ثبوت جهل بر او واجب الوجود ممتنع و بدا باینمعنیست که

مشتبه میشود نسخ بان اما بدا در افعال یعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از انکه
موجود و ظاهر نبوده باشد باین معنی که اسباب و علل بنحوی نباشد که متادی بوجود ان
فعل شود هر اینه جایز است و بدای باین معنی است که امامیه قائلند بان و احادیث ائمه
طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین ناطق است بان بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه
بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم نظر بوجه تحقیق ان و یا بنا بر صعوبت تقریر
ان بنوعی که رفع تشکیک و تشنیع مخالفین تواند کرد بتجشم تاویل و بعضی دیگر انکار ان
نموده اند و علمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم
در تشنیع امامیه در انتساب بقول بدا کرده و نسبت اختلاق بایشان در اسناد این قول
با ئمه طاهرین داده و ما بفضل الله و کرمه با نچه تمهید کردیم طریق نقضی از این تشنیع را که
مبنی بر سوء فهم مرام و قلت تامل و تدبر در اینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا
بهمین کرده اید هر اینه محقق فطن را کافی باشد لکن بجهة زیادتی استظهار اول اثبات وجوب
بدا کرده بعد از ان بیان کیفیت وقوع ان نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعائی مستجاب تواند
شد و اعیبست قول ببدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب وجود مطلوب داعی بر دعای وی
بنحوی که اگر دعا نمیبود موجود نمیشد بنا بر انکه اسباب بنحوی نیست که متادی بوجود او
تواند شد و عدم ترتب اسباب بنحو مذکور نیست مگر بنا بر عدم داعی بر وجود آن مطلوب و
بسبب دعای داعی متحقق شود و مراد از بدا در اینمقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که
اسباب متادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین است پس
وجود بدا ثابت باشد و اما بیان کیفیت ان است با نقاد انستی که تاثیر سماویات در
حدوث حادثات درین عالم بر دو گونه است یکی مشارکت امور ارضیه و دیگری بمشارکت

کیفیت بدا

امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سائل که موجب آن شود که نفوس فلکیه که وسائط فیض الهی اند
اند درین عالم و عالمند بوجود مصالح و جهات خیر چون مطلوب سائل را موافق مصلحت دانند
اراده وجود آن کنند و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی بوساطت اسباب عادیه
صورت آن مطلوب در ماده موجود گردد و دانستی که صورت جزئیات حاضره و مستقبله
از طریق علم باسباب و علل متادیه بوجود آنها مرتسمند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجب است
ارتسام صورت آنها قبل از وجود در نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود آنها از قسم اول
باشد اعنی بمشارکت امور سانحه ارضیه اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دوم اعنی
بمشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صورت آنها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد
بنابر آنکه از جمله اسباب آن امور بسیست که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره فلکیه
منوطست باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مقرره تقاضا کند
عروض مرض را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم
باشند در نفس فلکی لیکن ظاهرست که میتواند بود که وقت عروض مرض دعائی و تضرعی
و مانند آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال مرض وی گردد و صورت
شفا مثلا پیش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بر سبیل احتمال و شرطیه
باشد و اسبابی که متادی گردد بصدور داعیه دعا از مریض اگرچه مستندست باسباب سماویه
لیکن سببش صدور داعیه را بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه
عباد پس از اسباب انضمام حالت نفسانی داعی موجب اراده دعا شود چنانکه در دفع
شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبطست باسباب ظاهره مستقره لیکن
علت مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه موقوفست بر مصادفت امور خارجیه

وظاهر است که مصادفت بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستند نباشند بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذات نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق جزم وحتم لازم نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعم شانه اما اجمالاً وکلیاً بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلاً بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مسمی است نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از وجود و این است معنی علم بامور سانحه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سانحه داخلند در قضای علمی و وجودی معاً و در قدر وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست از نفوس فلکیه و این است مراد از اینکه گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل نتواند بود بخلاف قدر که قابلست مر تغییر و تبدیل را اما قدر وجودی بنا بر اینکه وجود کائنات لا محاله کائن و فاسد است و اما قدر علمی بنا بر امکان در مثال مذکور مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه آن موت واقع نشد بلکه خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعاء مثلاً بدا گویند چه بدا ظهور امریست که ظاهر خلاف آن بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره و در قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله بدا و جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه و ابنائه المعصومین سلام الله رب العالمین در مناظره سلیمان مروزی از امثله وقوع بدا این حکایت را ایراد نمودند که یکی از انبیای ماضیین وحی آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی

گردیده و نوبت مقام از تخت بتخته رسیده و مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک
از استماع این سخن متغیر شده تضرع آغاز نهاد و خود را از سر بر بر افکنده بر روی خاک
غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا و زاری مهلت میخواست تا فرزندش که در سن
صبا بود بسن رشد رسد تیر دعای وی مقرون بهدف اجابت شده مژده قبول دعوت و عطای
مهلت رسید و تا مدت مطلوب زندگی یافت و پوشیده نماند که عده این حکایات از امثله
بدا صریحست در اینکه مراد از بدا نیست مگر معنیی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه
بلکه نص در این احادیث ظاهر بسیار است من ذلک قول الصادق ابی عبدالله جعفر بن
محمد علیهما السلام ان لله علمین علم مکنون و مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون البداء و من ذلک
قول ابی جعفر ع العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه و علم علمه ملائکته
و رسله فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و رسله و علم عند الله
مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و قوله علیه السلام من الامور امور موقوفة عند الله
یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و من ذلک قول ابی عبدالله علیه السلام فی قوله تعالی یمحو الله
ما یشاء و یثبت قال فهل یمحی الا ما کان و هل یثبت الا ما لم یکن و دیگر احادیث بسیار است
که اینجا مقام ذکر آن نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق ملک مجید رساله علیحده در این باب نوشته شود

فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سوم در بیان ذکر بعضی دیگر از امور متعلقه بنبوت و بیان قدری دیگر از خصایص پیغمبر ما خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله

بدانکه فائده و غرض
نبوت متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان من حیث هو انسان اعنی
نظامی که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت وجود

عدل وسیاست اگرچه نوع انسان را بقائی ممکن است مانند بنحوی که انسان را از نوعی از سایر حیوانات ثابت تواند شد بلکه بطریقی با هم و وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی که قایل بعقد مدینه بر شرایط مدنیت نباشند اگرچه مشترک باشند بنوعی از اجتماع و تعاون بدن و سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه یتحیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم لکمالات الناس یعنی بتحقیق که تخیل کرده میشوند مثل نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهه باشند با نوع انسان و فاقد باشند مر کمالات انسانیه را و **غرض دوم** سیاقت افراد انسانی بسوی خدای تعالی بتعلیم کردن اصول توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه و عوایق طبیعیه کما قال عز من قائل هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ یعنی او کسیست که در میان اهل مکه رسولی از ایشان تا بخواند و بیاموزد با ایشان آیات کتاب الهی را و تعلیم کند با ایشان طریق تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را بحکمت و آداب سنت که مشتمل است کتاب الهی بر آن و بتحقیق که ایشان پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست بودند در ضلالی بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بودند چنانکه عرب یا صاحب تحریف و تبدیع مؤدی باشراک و ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجع است باین هر دو فائده و پوشیده نیست که اهم غرضین و اتم فائدتین فائده ثانیه است که غایت وجود نوع انسان که افضل کائنات است همین است و فائده اولی بالحقیقه خادم فائده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمال است بر دو گونه امور یکی امور متعلقه باصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریست و دیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق

در غایت قوانین سیاسات که غایت حکمت عملیست و قسم اول از این دو گونه امور شرعیت کسب میتوان
جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود و قسم دویم لامحاله مختلف شود بحسب اختلاف
اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معاد متفق‌اند و در خصوص عبادات
و آداب و عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات مختلف و این قسم دویم بنحوی که انتفاع بآن
عام و شایع تواند شد بین الناس محتاج است بدو چیز یکی بوضع و تعلیم و دیگری باجراء و تنفیذ
و فی الحقیقه بمجموع امرین کار نبوت تمام شود و نظام گیرد و امر اول را سیاست گویند و امر دویم را
ملک و سلطنت یکی بجای زبان باشد سیاست حقیقیه را و دیگری بجای دست و این هر دو امر را
در هیچیک از انبیا مانند سلیمان علیه السلام اگرچه صاحب ملک بوده ولیکن صاحب وضع شریعت
نبوده و مراد از نبوت در این مقام اعنی در مقابل ملک وضع و تعیین شریعت است بلکه اجتماع
امرین علی وجه الکمال مخصوص بپیغمبر ما است ص که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز جزو
خاصیتهای باقیه از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بانحضرت است و نیز قسم
اول از قسمی امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول و توحید و معاد بر دو گونه است یکی تعلیم
آنها بر وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند که علم کلام است و دویم را
برهان باصطلاح حکمت و آن یقینی است بعرف شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسوم
بعلم حکمت و فلسفه نتیجه اوست و راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد
از این دو طریقه تواند بود لیکن باعتبار دیگر ورای اعتبار مذکور در مقدمه و بالجمله
هیچیک از سایر انبیا علی نبینا و علیهم السلام طریقه دویم در دعوت خلایق بسوی
او ننموده‌اند بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب و صحف منزله
بر ایشان نبوده از آنچه قرآن مجید مشتمل است بر آن از اصول توحید و معاد با تحقیق وجوه

وبجهت سلوک طریقه دویم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق که با ثنا ابنیا خوض
در ان ننموده اند وا ینجماعت موسوم اند بحکما و فلاسفه قدیمین وجمع میان ظاهر و باطن
وجدل وبرهان و حکمت و کلام مخصوص به پیغمبر ما ست صلی الله علیه و آله نه باینمعنی که
از برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باینمعنی که سلوک طریقه واحده کرده
وجمع بین الطریقین که هر کدام ازان بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود یابند چنانکه
محقق وظن را از تاسل در ایات بینات قران مجید حقیقت انچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه
جمیع حقایق و معارف درو بذکر تمثیل وضرب امثال ادا شده که خواص ازان بتحقیق پی برند
وعامه از تصور مثال مطابق به پرتوی از جمال حقایق بهره ور گردند فصل هفدهم

از باب دویم از مقاله سوم در ذکر طبقات انبیاء و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث و اولو العزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولی العزم

در کافی بروایت هشام ابن سالم وغیره وارد شده که گفت
ابو عبد الله ع الانبیاء والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها ونبی یری
فی النوم ویسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظة ولم یبعث الی احد وعلیه امام مثل ما کان ابرهیم علی
لوط علیهما السلم ونبی یری فی منامه ویسمع الصوت ویعاین الملک وقد ارسل الی طایفة قلوا اوکثروا
وعلیه امام کیونس قال الله لیونس وارسلناه الی مائة الف او یزیدون قال یزیدون ثلثین الفا
وعلیه امام والذی یری فی منامه ویعاین فی الیقظة وهو امام مثل اولی العزم وقد کان ابرهیم ع
نبیا ولیس باما م حتی قال الله انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی قال الله لا ینال عهدی
الظالمین یعنی من عبد وثنا وصنما لا یکون اماما مترجم این حدیث بنحوی که مفید مقصود
باشد درینمقام انست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود بانچه

متعلق بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دوم پیغمبری که نبوتش
منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و بشنود
آواز او را در بیداری نیز لیکن در بیداری مشاهده ملک نکند و بر او امامی باشد یعنی
تابع پیغمبری دیگر باشد چنانکه لوط نسبت با براهیم علیه السلام و مراد از امام آنست که تابع
دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و این معنی در انبیا نیز متحقق شود پس پیغمبری
که تابع پیغمبری دیگر نباشد امام باشد و از اینکه اعتبار فرموده در طبقه دوم بر رؤیت در
منام و سماع کلام را ظاهر میشود اعتبار عدمش در طبقه اولی بقرینه مقابله پس احتمال تجرد
امام باشد با سماع کلام لیکن در منام طبقه سوم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام او
در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم باشند و خواه بسیار لیکن
امامی باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس که تابع شریعت موسی بود و حق
عز قائل در قرآن فرموده وارسلناه الی مائة الف او یزیدون یعنی یونس را فرستادیم
بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلام میفرمایند که زیاده سی هزار بودند طبقه
چهارم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند
ابرهیم و سایر اولی العزم و حضرت میفرمایند که ابرهیم نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدا
تعالی فرمود انی جاعلک للناس اماما و در حدیث دیگر آمده که خدای تعالی ابرهیم را نخست مرتبه
بندگی داد و بعد از آن مرتبه نبوت عطا نموده و بعد از آن مرتبه رسالت کرامت فرموده و بعد از آن
خلعت خلت در او پوشانیده و بعد از آن بمرتبه عظیم امامتش رسانیده و بالجمله چون ابرهیم
مرتبه امامت یافت مسئلت نموده که از ذریت من نیز امام بگردان حق تعالی فرمود که عهد من
یعنی امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرمایند که یعنی هر که عبادت بت کرده باشد در وقتی

معنی رسول و نبی و اولوا العزم

از او قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب باین از حضرت امام محمد باقر
و از جناب مقدس رضوی علیهما السلام روایت کرده اند و در حدیثی دیگر همین معنی از ابی
جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام مروی شده که قال قلت اصلحک الله کیف یعلم ان الذی رأی فی
النوم انه حق و انه الملک و فی بعض النسخ انه من الملک قال یوفق لذلک حتی یعرفه یعنی راوی گفت
که پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود او را که در خواب بیند که انچه دیده حق است
و انکه دیده ملکست یا انچه شنیده از ملکست حضرت فرمود که او به موفق خواهد شد
از جانب خدا یتعم در شناختن و دانستن این و فی حدیث اخر و اما المحدث فهو الذی یحدث
فیسمع و لا یعاین و لا یری فی منامه یعنی محدث انست که ملک حدیث با او کند و او شنود
حدیث ملک را لیکن مشاهده ملک نکند و در خواب نیز ملک را نه بیند و از مجموع انچه
مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعم است از رسول و رسول اعم است از اولوا العزم پس هر که
خبر داده شود از جانب خدای تعم بی واسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه
نه و خبر دادن خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه
و خواه در منام خواه با رؤیت ملک و خواه با عدم ان و رسول انست که مبعوث بغیر باشد
خواه تابع پیغمبری دیگر باشد و خواه نه و اولوا العزم انست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری
نباشد و این مرتبه امامت باشد در پیغمبری و اولوا العزم پنج تن باشند کما ورد فی الکافی عن
ابی عبد الله علیه السلم سادة النبیین والمرسلین خمسة و هم اولوا العزم و علیهم دارت الرحا
نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و اله و علی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم و ائمه
پیغمبران پنج تن بودند که اولوا العزم بودند و بر ایشان گردید اسیا نبوت یعنی ایشان
بجای مرکز اسیا نبوت بودند چنانکه اجزای اسیا دور مرکز گردد سایر انبیا دور ایشان

میکشتند یعنی تابع ایشان بودند و از ایشان مستفید می شدند و اما عدد انبیا ابن بابویه رحمه الله علیه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه و آله که عدد انبیا چند بود فرمود ماة الف و اربع و عشرون الفا پس گفتم رسول چند بودند فرمود ثلثمائة و ثلثة عشر جما غفیرا و بعد از آن نقل کرده از بعضی علماء که اولی عدم حصر است چه خبر واحد تقدیر اشتمال بر شرایط معتبره نیست مگر مفید ظن و آن مخالف قول خدای تعالی که منهم من قصصنا علیک و منهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده ایم پس هرگاه خدای تعالی احوال بعضی انبیا را ذکر نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر حصر عدد انبیا تواند کرد و جوابش آنست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست پس حدیث منافی نص قرآن نباشد و نیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس بنبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد محصور و محتمل نفی نبوت عمن هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالف واقع لازم اید و جوابش آنست که ثبوت بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالف مرجوحیت نه

فصل پنجم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه

بیشتر از آنکه دانسته شد وجوب عصمت انبیا و امت بعد از اتفاق بر وجوب عصمت مختلف اند در کیفیت آن و اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور میشود یکی در امور یکه منصور شود اعتبار عصمت در آن امور دوم در زمانی که معتبر شود وجوب عصمت در آن زمان پس در

در عصمت انبیا

این مسئله دو مقام است مقام اول اموری که واجب است اعتبار عصمت در ان امور
وان بر چهار نوع است اوّل ما یتعلق بالاعتقاد وجمیع امت متفقند در وجوب عصمت انبیا
از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند وهر ذنب را کفر دانند فهذا
الطریق جوزوا صدور الکفر عنهم دوّم ما یتعلق بالتبلیغ وخلافی نیست در وجوب عصمت
فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمدًا ولا سهوًا والا لم یبق الاعتماد علی شیء من الشرایع کذا قال الامام
وقال فی شرح المقاصد وقد جوزه القاضی سهوا سوّم ما یتعلق بالفتوی ومتفقند جمیع امت
بر وجوب عصمت از خطا عمدًا لا سهوًا اگرچه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند
چهارم ما یتعلق بافعالهم واحوالهم ومختلف شده اند امت در این نوع بچند مذهب اوّل
مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره وکبیره را بر انبیا دوّم مذهب اکثر معتزله که تجویز
کنند تعمد صغیره را بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقة لقمة والتطفیف بحبّة سوّم
مذهب جبائیه که تجویز کنند صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا ابدا نه چهارم
مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور صغایر وکبایر را بعمد ونه بتاویل لیکن تجویز کنند
بر سبیل سهو ونسیان ومعاقب دانند انبیا را بر این سهو ونسیان لان علومهم اکمل
فکان الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند
صدور صغایر وکبایر را عمدًا لا علی سبیل السهو کما قال الامام فی الاربعین ویا تجویز
نکنند صدور کبیره را لا عمدا ولا سهوًا وتجویز کنند صدور صغیره را سهوًا لا عمدًا
کما قال شارح المقاصد ششم مذهب امام الحرمین من الاشاعرة وابی هاشم من المعتزله
که تجویز صغایر عمدا نیز کنند هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا
لا الکبیرة ولا الصغیرة لا بالعمد ولا بالتاویل ولا بالسهو والنسیان مقام دوّم

در زمان وجوب عصمت امامیہ بر آنند کہ واجب است اعتبار عصمت از اول عمر تا آخر عمر و اکثر اشاعرہ و کثیری از معتزلہ بر آنند کہ عصمت مخصوص است بزمان نبوت فاما قبل البعثۃ فہی غیر واجبۃ و چون اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت از طریق وجوب لطف کردہ شد شک نیست کہ عصمت بنحوی کہ مذہب امامیہ است داخل است در لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محالہ ممکن نیست لما عرفت من خصایص النبوۃ پس حق مذہب امامیہ باشد فی کل المقامات اعنی وجوب عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مطلقا سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او بالاحوال و الافعال و نیز واجب است اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیدہ و اطوار جمیلہ و تنزہ وی از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیلہ و عیوب و امراض منفرہ لکون ذلک داعیا الی قبول اوامرہ و نواہیہ و الانقیاد لہ و التاسی بہ فیکون اقرب الی الغرض المقصود من البعثۃ فیکون لطفا لا محالۃ فاذا لا یجوز علی اللہ ترکہ و در وجوب اعتبار اتصاف و تنزہ مذکورین و قوع خلافی معلوم نیست بلکہ بحسب ظاہر مسلم جمیع امت است و اشاعرہ چون قائل بوجوب لطف نیستند استدلال کردہ اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل کہ اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد چند کہ معلوم است انتفای آنہا مطلقا و بالنص و اجماع اول حرمت اتباع دوم رد شہادت سوم وجوب منع و زجر لعموم الادلۃ الامر بالمعروف و النہی عن المنکر چہارم استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم پنجم عدم استحقاق مرتبہ نبوت لقولہ تعالی لا ینال عہدی الظالمین چہ مراد از عہد نبوت است یا امامت کہ دون نبوت است ششم کونہم غیر المخلصین لان المذنب قد اغواہ الشیطان و المخلص لیس

کلا لقوله لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان
هشتم عدم کونهم مسارعین فی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار اذ لا
فی الذنب دلالت این ادله بر وجوب عصمت محل نظر است کما قال فی شرح المقاصد که وجوب
اتباع در غیر ما یتعلق بالشریعة و تبلیغ الاحکام ممنوع است و شهادت مردود نیست
مگر بکبیره یا اصرار بصغیره من غیر انابة و لزوم و وجوب زجر و منع او استحقاق عذاب و لعن
و ذم و لوم نیست مگر بر تقدیر تعمد و عدم انابت و مع ذلک فلا یتأذی به النبی بل یبتهج
بمجرد فعل کبیره سهوا یا صغیره و لو عمدا لا یعد المرء من الظالمین و لا من الذین اغواهم
الشیطان و لا من حزب الشیطان و لا یخرج من المسارعین فی الخیرات و لا من المصطفین
الاخیار سیما مع الانابة و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال
و نزاهت از عیوب شمرده اند اما جماعتی که واجب ندانند عصمت انبیا را الی الآن
بلکه تجویز کنند فعل نیز امطلق یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بانچه مشتمل است
بر او قصص انبیا که واقع است در قران مجید و یا منقول شده بروایات از نسبت
ذنب و معصیت بانبیا و از ذکر توبه و استغفار که صادر شده از انبیا و جواب
نزد اشاعره حمل کردن آنهاست بر صدور بسبیل سهو و نسیان و یا بر صدور
قبل از بعثت و نزد امامیه حمل کردن بر ترک اولی و یا بر اینکه اشتغال بفضول
مباحات نسبت بانبیا چون اشتغال بسیأت است نظر بما و مؤید این است انچه
مشهور است که حسنات الابرار سیئات المقربین و در شرح مقاصد اورده
که اگر سؤال کنند که سبب چیست که زلات انبیا در قران مجید وارد شده بحیثی
که با علی صوت قرائت کرده میشود و همه بران مطلع میشوند و حال انکه حق سبحانه

ونعم ستّار است و امر کرده ما را بستر و اخفا جواب گوییم که تا دلالت کند بر صدق
و راستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند و هر چه بر ایشان نازل شده اظهار
آن کرده اند اگر چه زلات ایشان بوده باشد و نیز عبرتی باشد مر امتان او را و ببینند
که انبیا با جلالت شان و عظمت قدر و کثرت طاعات چگونه ملجأ و مضطر می
شدند بتضرع و توبه و استغفار بسبب ترک اولی که از ایشان صادر میشده این
بود کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند قادر
بر افعال شاقه و امتناعی نیست در ایشان از دواعی شهوت و غضب بنابر ظاهر
آیا واجبست عصمت ایشان یا نه اختلاف کرده اند ظاهر عصمت ثابت است بنا بر آیاتی
که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونه
بالقول وهم بامره یعملون الی قوله وهم من خشیته ربهم مشفقون وقوله تعالی وهم
لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله تعالی لا یستکبرون
عن عبادته ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنهار لا یفترون و در احادیث ائمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره وارد است بر عصمت ملائکه بنحوی که مفید
یقین است و متمسک اند جماعتی که قائلند بعدم عصمت ملائکه بشبهه چند که اعظم آنها
دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن او از ملائکه بدلیل تناول امر بسجود مر او را
فی قوله تعالی واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم و بنا بر این معاتب شده بقوله تعالی ما منعک
ان تسجد اذ امرتک و بدلیل صحت استثنا فی قوله تعالی فسجدوا الا ابلیس و جوابش
منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل قوله تعالی کان من الجن ففسق عن امر ربه
و داخل کردنش در ملائکه بر سبیل تغلیب است بنا بر آنکه مدتها دراز در میان

ملائکه بود شبهه دوم در قصه هاروت و ماروت است که در قرآن مجید
ذکر ایشان وارد شده و آن قصه مشهور است و در جواب این شبهه امام فخر رازی
در اربعین فرموده که لیس الامر کما یتوهم فی تلک القصة الخبیثة بلکه حکمت در انزال
ایشان آن بود که ساحران آن زمان تلقی امور مغیبه از شیاطین می نمودند و در میان
مردم القا میکردند و مشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه و تعالی ملکین را
بنزول که تعلیم سحر بمردم کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا و سحره و الیه الاشارة
بقوله تعالی حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بجهت ظهور فرق میان سحر و وحی
می کنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسده خود کنید که کافر شوید و موافق
این کلام از حضرت مقدس رضوی علیه السلام روایت شده و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده
و روحانیان صرفه شک نیست در عصمتشان بنا بر آنکه ایشان از شوائب شهوة
و غضب مبرا اند و مؤید این است آنچه در بعضی روایات وارد شده که خلقت الملائکة من
نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا از آن خلافیست میان
متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اول اند و معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی و ابو عبد
الله الحلیمی من الاشاعرة بر مذهب ثانی و متمسکند فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه
مانند امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسما را بملائکه و اصطفای حق سبحانه و تعالی انبیا را
از عالمیان که ملائکه از آن جمله اند و مانند وجود شهوت و امضاه من الشهوة و الغضب فی
الانبیاء دون الملائکه و از جناب مقدس معصوم نقل شده از آباء طاهرین خود از
پیغمبر صلی الله علیه و سلم که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین بار
فرمود که گفتم یا رسول الله فانت افضل او جبرئیل علیه السلام فرمود که یا علی ان الله تعالی

تع فضل انبیائه المرسلین علی ملائکته المقربین و فضلنی علی جمیع النبیین والمرسلین والفضل بعدی لک یا علی وللائمة من بعدک وان الملائکة لخدامنا وخدام محبینا الحدیث و سوا فق دو احادیث طاهرین بسیار است و تمسک فرقه ثانیه نیز بوجهی چند است نقلی و عقلی اول تلمیح چو تعم ملائکه را بامثال بشر گذشت دوم قوله تعم قل لا اقول لکم عندی خزائن الله ولا اعلم الغیب ولا اقول لکم انی ملک و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک افضل سیم قوله تعم ما نهاکما ربکما عن تلکما الشجرة الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را ای ادم و حوا خدای شما از اکل شجره منهیه مگر بجهت اینکه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملکی ترقی کنید و ظاهر است در دلالت بر افضلیت ملک چهارم قوله تعم علمه شدید القوی یعنی تعلیم کرد محمد را صلعم شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعم لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله ولا الملائکة المقربون چه مراد انست که نه مسیح استنکاف از عبودیت دارد و لا من هو ارفع درجة منه چنانکه عرف شاهد است برین ششم اطراد تقدیم ذکر ملائکه در قرآن بر ذکر انبیا مثل کل امن بالله وملائکته ورسله الایة الی غیر ذلک و لا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اکثر لطول اعمارهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی وما یوجب شغل القلب وعدم الحضور و جواب از اول انست که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از دوم انکه ایه وقتی نازل شد که قریش استعجال العذاب موعود میکردند و مراد این است که من ملک نیستم یعنی در قوت و شدت تا انزال العذاب توانم کرد و با مر اعلم بوقت نزول عذاب با خبار خدا بی واسطه حاصل تواند و از سیم انکه توهمی بود از شیطان که بخیال ادم و حوا

انکند که انچه مشاهد است در ملک از حسن صوت و کمال قوت حال بود نزد شد بسبب اکل شجره و از چهارم انکه تعلیم از خدای تعالی بود و شدید القوی نبود مگر واسطه و از پنجم انکه مراد او لویت ملائکه است از عیسی در استنکاف از عبودیت از عیسی لم یکن له اب فقط والملائکة لیس لهم اب ولا ام و از ششم یجوز ان یکون تقدمهم فی الذکر لتقدمهم فی الوجود و بنا بر انکه ایمان بملائکه بسبب انکه ما یتبدا از خواص هم است از ایمان بانبیا و از هفتم ان هذا لا یمنع کون الانبیا افضل لجهات اخر کقهر الشهوات والمنافی وتحمل المتاعب والمشاق الی غیر ذلک و کلام در این ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است چنانکه مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق انست که در بیان مرتبه خاتمیت گذشت فصل نوزدهم

از باب دوم از مقاله سوم در بیان فضیلت پیغمبر صلی الله علیه واله بر جمیع انبیا سلام الله علیهم و بیان انکه هر فضیلتی که ثابت بوده برای هر پیغمبری ثابت است

بر انحضرت با زیادتی اما افضل انحضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابتست بثبوت مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد و اما اجماع انحضرت در فضایل سایر انبیا را علی سبیل التفضیل بایستی دانست که جناب مقدس مرتضوی فرموده ما نقل کنیم مضمون انرا علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب باشد بدون اخلالی بعرضما در اینمقام و انچنانست که مروی شده از ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم عن ابیه عن ابائه عن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلم که یکی از احبار یهود شام که توریة و انجیل و زبور و صحف انبیا علیهم السلم خوانده بود و عارف شده

بکلام ایشان آمد مجلسی که بودند در آن اصحاب رسول الله صلعم و فیهم علی بن
ابیطالب ع و گفت ای امت محمد شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه و نه برای هیچ
رسولی فضیلتی مگر آنکه آنها را برای پیغمبر خود کردید فهل تجیبونی عما اسألکم
عنه پس قوم از جواب او ساکت شدند هیچ نگفتند فقال علی بن ابیطالب ع نعم ما
اعطی الله عز و جل نبیا درجة و لا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها لمحمد صلی الله علیه و آله
و زاد محمدا صلعم علی الانبیاء اضعافا مضاعفة پس یهودی گفت که جواب من خواهی گفت
فرمود نعم امروز از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان بان
و مذلتی باشد مر شک کنندگان را در فضایل وی انه صلعم اذا کان ذکر لنفسه فضیلة
قال و لا فخر من ذکر کنیم برای قوم فضایل و برای آنکه مستلزم عیب و نقص نباشد مر
انبیا را لیکن شکرا لله علی ما اعطی محمدا صلعم پس یهودی گفت من از تو سؤال میکنم تو مهیا
جواب باش حضرت فرمود بیار هر چه داری یهودی گفت حق تعالی ملائکه را بسجده آدم امر فرمود
فهل فعل بمحمد شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک و اعطی محمدا صلعم افضل من هذا
سجده ملائکه مر آدم را سجده عبودیت نبود بلکه کان اعترافا بفضیلته و رحمة من الله له
و تحیتی که پیش از این تعظیم درباره محمد صلعم صادر شده چه حق سبحانه در مقام عظمت و جبروت
خود بر آنسرور محمد صلعم فرستاده و کذا الملائکة باجمعها و مؤمنان را بتعبد فرموده بصلوات
فرستادن بوی یعنی علیه السلام بذلک فقوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی
یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله علی
آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرم چیزیکه اعظم از این بود من غیر ذنب
حیث قال لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر یهودی گفت هذا ادریس رفعه الله

فضائل و معجزات حضرت خاتم

مکاناً علیاً منزلت ادریس را رفیع کردانیده و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات
حضرت فرمود در شان پیغمبر ما کرده افضل از این حیث قال نعم و رفعنا لک ذکرک
و طعام دادند او را از تحفه بهشت در زمان حیات چه روزی آنسرور متضرر بود
از جوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در او تحفه جنت بود و چون بدست آنسرور داد آن جام
و تحفه هر دو بتسبیح در آمدند و تهلیل کردند پس آنسرور بدست اهل بیت خود
داد باز تسبیح و تهلیل میگفتند خواست که بعضی از اصحاب خود بدهد جبرئیل
نگذاشت و گفت تحفه جنت است نشاید جز نبی را یا وصی نبی را پس آنسرور آن تحفه
تناول کرد و ما نیز تناول کردیم و من هنوز می یابم حلاوت آنرا در کام خود یهودی
گفت اینک نوح که صبر کرد در راه خدای تعالی جفای قوم خود را حضرت فرمودند
پیغمبر ما نیز صبر نمود و عده قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی نمودند و از
میان خود بیرون کردند و سنگباران نمودند و شاعر او بهتانها بجا آوردند
خدای تعالی ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد صلعم کوه را بشکافد و بر سر قوم فرود
آرد و هلاک سازد آنسرور اذن نداد و گفت من مبعوث شده ام که رحمت
عالمیان باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح
چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت وی را بحرکت آمد و نجات
فرزند درخواست کرد که رب ان ابنی من اهلی حق سبحانه فرمود که فرزند غیر صالح
اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون مامور شد بجهاد قوم خود شمشیر در ایشان نهاد
و هیچ رغبت را فرا پای خود نکرد آیا صبر کدام در راه خدا بیشتر باشد یهودی گفت
نوح بر قوم خود دعا کرد و خدای تعالی دعوت او را قبول نمود چندان باران از

اسمان آمد که قوم او هلاک شدند علی ع فرمود پیغمبر ما نیز چنان کاری کرد لیکن
تفاوت عظیم است میان این دو امر چه نوح غضبناک شد و نفرین کرد پیغمبر ما چون
قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند چون محتاج بباران شدند دعا کرد
و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب شد و چندان رحمت آمد که از کثرت باران بتنگ آمدند
و استدعا نمودند که باز ایستد آنسرور تبسمی نموده فرمود که هذا سرعة ملالة ابن آدم پس
گفت اللهم حوالینا و لا علینا پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت و زرع می بارید
بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت اینک هود ع از خدای تعالی بر قوم خود نصرت طلبید
خدای سبحانه و تعالی بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد حضرت ع فرمود خدای تعالی پیغمبر
ما را بیش از این کرامت کرد چه فرمود روز خندق در هلاک دشمنان وی بادی فرستاد
و ملائکه نیز فرستاد کما قال یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود
فارسلنا علیهم ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت اینک صالح علیه السلام خدای تعالی
بجهت او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت ع فرمود خدای تعالی
به پیغمبر ما بیش از این کرامت کرد چه ناقه صالح با او بسخن نیامد و گواهی نداد بر نبوت وی
و پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه بزبان آمد و شکایت کرد از صاحب خود که مرا
چندان کار فرموده که پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام
آنسرور صاحب ناقه را طلب فرمود شتر را از او درخواست نمود و بدو عطا کرد و نیز بزد
شتری دیگر بزبان آمده گفت فلان مالک من نیست و مرا ابتیاع نموده زور صاحب کرده
و صاحب من فلان است یهودی گفت اینک ابراهیم علیه السلام متیقظ و متنبه شد بمعرفت
خدای تعالی و استدلال کرد بر وجود او علی علیه السلام گفت تنبه ابراهیم ع در پانزده سالگی

بود و پیغمبر ما صلی الله هفت ساله بود که قومی از تاجران نصاری بمکه آمده بعضی
از ایشان آنسرور را دیده باوصاف و علامات که در کتب خوانده بودند شناخت
از نام او و نام پدرش پرسیدند بجواب رسیدند و اشاره بزمین کرده گفتند ما هذه فرمود
ارض پس اشاره باسمان کردند فرمود سما گفتند فمن ربهما قال الله وگفت شما را گمان
شک دار پیدا شد در باره خدای تعالی ای یهودی آنسرور در صغر سن متیقظ بود بتوحید علیم
وحال آنکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت ابرهیم
محتجب شد از نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی که قاصد قتل او
بودند بحجب خمسه اول قوله تعالی وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ اَيْدِيهِمْ سَدًّا دوم وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا
سیم فَاَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ چهارم وَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا
بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا پنجم وَجَعَلْنَا فِي اَعْنَاقِهِمْ
اَغْلَالًا فَهِيَ اِلَى الْاَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ یهودی گفت ابرهیم مبهوت کرد نمرود را و ملزم ساخت
کافر را ببرهان نبوت حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن
خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام
وهی رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم پس او را بازگشت در
حالت مبهوتی بود یهودی گفت ابرهیم تمامی قوم را شکست امیر فرمود پیغمبر ما
از خانه کعبه سیصد و شصت بت بر انداخت بشکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت
و بت پرستان را بشمشیر بر انداخت یهودی گفت ابرهیم فرزند خود را در راه خدای تعالی
در معرض قربان در آورد امیر فرمود پیغمبر ما مصیبتی از آن عظیم تر کشید چه فرزند
ابرهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسول الله حمزه سید الشهدا از برادر

فضایل پیغمبر صلی الله

آنحضرت در راه خدا تعالی شهید ساختند مثله کردند و صبر کرد و اظهار تحسر ننمود
وگفت اگر نه آن بودی که صفیه محزون می‌شد بیک‌بار اشتم حمزه را در دام احد حتی یحشر
من بطون السباع وحواصل الطیور یهودی گفت ابراهیم را قوم در آتش افکندند و او صبر
کرد و آتش بر او برد و سلام کرد امیر گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در زهر اسم
ساخت حق تعالی آن سم را در جوف مبارکش برد و سلام کرد اینده یهودی گفت اینک یعقوب
حق تعالی عظیم کرد انید از خیر نصیب و را و اسباط او را از صلب او و مریم بنت عمران را
از نسل او امیر فرمود امیر فاطمه سیدة نساء و حسن و حسین را از صلب و نسل پیغمبر ما کردانید
یهودی گفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر فرمود
حزن یعقوب تلافی در عقب داشت و در دنیا وقرة العین پیغمبر ما را در حیاتش قبض
روح شد و هیچ اظهار جزع و حزن ننمود و گفت تحزن النفس ویجزع القلب وانا بک
یا ابراهیم لمحزونون ولا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف را بچاه افکندند و بر
تلخی فراق صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیت از او در وجود نیاید امیر فرمود که
اگر یوسف حبس بجز یافت آنحضرت نیز سه ساله محبوس شعب بود و فراق اهل و مال و
اولاد را با مهاجرت حرم خدا تعالی جمع نمود و حق تعالی باو بجهت تسلی خاطرش خواب
نمود و وفای او را راست کردانید کما قال تعالی لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن
المسجد الحرام و اگر یوسف را در چاه انداختند آنسرور نیز در غار بود یهودی
گفت اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة داد که در او حکمت و موعظه بود
حضرت فرمود که پیغمبر ما را افضل از آن عطا نمود چه سوره بقره از قرآن در
برابر انجیل است و طواسین و طه و حوامیم و نصف مفصل بازای توریة و نصف دیگر

معجزات حضرت

مفصل شایع در مقابل زبور و سوره بنی اسرائیل و برائه موازی صحف ابراهیم
صحف موسی و زاد له السبع الطوال و فاتحة الکتاب و هی السبع المثانی و القرآن العظیم
و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی گفت خدای تعالی با موسی در طور مناجات نمود
امیر المؤمنین ع فرمود حق تعالی با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مواخاة فرمود
یهودی گفت خدای تعالی با موسی القا کرد محبت خود را امیر گفت به پیغمبر ما نیز محبت
خود القا نمود و از محبت وی بود که شریک کرد نام او را با نام خود چه تمام نیست شهادة
لا اله الا الله بی شهادة محمد رسول الله و در منبرها منادی کنند بنام آنحضرت
و بلند نشود صوتی بذکر خدای تعالی مگر آنکه بلند شود ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی
گفت خدای تعالی وحی کرد بمادر موسی بنا بر منزلتی که موسی را بود حضرت گفت خدای
لطف فرمود بمادر محمد نام محمد را و او را آگاه کرد بآنکه محمد رسول الله است تا آنکه
گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود و در خواب دید که با او گفتند
در بطن تو است سید العرب چون متولد شود او را محمد نام کن پس حق تعالی اسم محمد را
از اسم خود که محمود است اشتقاق نموده یهودی گفت خدای تعالی موسی را فرستاد بسوی
مثل فرعون متجبری و صاحب عتوی و نمود باو آیات و معجزات بزرگ حضرت فرمود
حق تعالی پیغمبر ما را بجمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو و تجبر فرعونی بود بمثل
ابی جهل و عتبه و شیبه و ابی البختری و نضر بن الحارث و ابی بن خلف و مثل خمسه
مستهزئه مانند ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و
حرث بن طلاطله و نمود ایشان را آیات بینات در آفاق و انفس بنوعی که دانستند صدق
پیغمبر و ثبوت نبوت و برا یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی

حضرت فرمود خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما از فراعنه مذکورین بنوعیکه عبرت عالمیان شدند و درباره مستهزئین نازل شد انا کفیناک المستهزئین نقلست الله خمستهم کل واحد منهم بغیر قتله صاحبه فی یوم واحد چه ولید کذشت بتیری که مردی از خزاعه برش نشانده و کذاشته بوده که خشک شود و خواست پر داردش تا نیه ازان بر الحلش آمده بکسیخت فمات و هو یقول قتلنی رب محمد و عاص بجانب بیرون رفت سنکی از زیر پای وی بیرون رفته بیفتاد و پاره پاره شد و او نیز میکفت قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسر خود بیرون رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل با امر ملک جلیل سر شرا کرفته بر ساق شجر میزد تا بمرد و میکفت قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر بر روی نفرین کرده بود که نابینا شود و پسرش بروی کریه کرده بود بموضعی که تا کا جبرئیل نازل شد برک سبزی در دست داشت و برروی او میزد تا کور شد و تا ماند تا پسر خود برای او کریست و ابن طلاطله بیرون رفت در وقتی غلبه کرد و بحول علیه عصب شده باز کشت اهل خانه منع از دخول کردند فریاد کرد که من حرم ایشان ترب شده بقتلش مبادرت کردند و همه این امور در ساعت واحده بوقوع انجامید و ابن خباب بود که روزی هر پنج تن نزد رسول آمده کفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اکر برکشتی از سخن خود خوب و اکر نه ترا بقتل میرسانیم پس آنحضرت بمنزل خود آمده در بسته اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده این آیه آورد که فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان آنحضرت کفت یا جبرئیل چکونه باک ندارم با تهدیدیکه مستهزئین کردند کفت انا کفیناک المستهزئین حضرت فرمود که الان نزد من بودند جبرئیل کفت من نیز الان کفایت امر ایشان کردم و اما بقیه فراعنه

معجزات حضرت

... دیده نیز برای خود رسید نیست بود گفت برای موسی عصا ثعبان کرد ید امیر فرمود برای

پیغمبر ما اعظم از آن شد و این چنان بود که مردی طلبی داشت از ابی جهل روزی

طلب وجه خود نمود و ابوجهل برای او منع کرد و مشغول بشرب خمر بود یکی از ملائک

او بر سبیل سخریه با مرد گفت که مرد لا لک نیم ترا بکسی که برای تو التماس کند و از این مرد

حق تو بستاند پس دلالتش بسوی محمد کرد و ابوجهل همیشه میگفت که روزی باشد

که محمد صلی الله علیه را حاجتی نزد من آید و من استهزا کنم او را مرد نزد پیغمبر آمده گفت که شنیدم

که میان تو و عمر بن هشام یعنی ابوجهل صداقتی است و میتوانی که حق مرا از او بستانی آمده ام

تا شفیع من شوی پس حضرت برخاسته نزد ابوجهل آمده و گفت قم یا ابا جهل ادحقه

یعنی برخیز و اداکن حق این مرد را و از او کنیت ابی جهل شد پس ابوجهل فی الحال برخواست

و حق مرد را اداکرد و بمجلس خود بازگشت یکی از اصحابش بوی گفت از محمد ترسیدی که حق

مرد را اداکردی جواب داد که معذورم دارید مرا بدرستیکه دیدم از طرف یمین او مردان

که در دست داشتند حربهای که میدرخشیدند و از طرف چپ وی دو اژدها دیدم که

دندانها بهم میزدند و آتش از چشمهای ایشان لمعان میزد اگر امتناع می نمودم ایمن نبودم

که مرا هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد قوم که برود کار محمد را کفایه نماید

پس برخواست و سنگی عظیم برداشت و آمد نزد آنحضرت وقتی که در حوالی کعبه در سجود بود

و طول عظیم در سجود مینمود پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد سنگ بر پای

نحس ابی جهل آمد مجروح شد وی فرج و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال او

سؤال کردند گفت بجهت نزد محمد متوجه من شده من از کرده نزدیک بود که مرا فرو برد

دستم بلرزید و سنگ بر پای من افتید گفت موسی ید و بیضا داشت امیر فرمود پیغمبر

فضایل حضرت پیغمبر صلی الله

ما اعظم ازین داشت چه هر جا می نشست نور از یمین و یسار وی لمعان میزد چنانکه
مردم همه مشاهده می نمودند یهودی گفت موسی بر دریا زد و گذشت امیر فرمود که
در غزوه حنین بوادی رسیدیم بغایت عظیم چون نشیب کرده شد بقدر چهار ده قامت
بود اصحاب مضطرب شدند گفتند دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه شود کما قال اصحاب
موسی انا لمدرکون حضرت فرمود امده دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبر را دلالتی
عطا کرده ایت مرا نیز بنمای پس سوار شده بر آب رفتیم و هم از عقب او روان شدیم و از آن
گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگ دوازده چشمه
بیرون آمد امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین بظهور پیوست وقتی که در حدیبیه
محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نمود و دست
مبارک بر بالای آن نهاد از میان اصابع انور و عیون منفجر شد چندانکه مردان و مرکبان
سیراب شدند و مشکها پر کردند و نیز در حدیبیه قلیبی بود خشک شده حضرت
تیری از کیش بیرون کرده براء بن عازب داد و گفت این سهم در این قلیب فرو کن
براء چنان کرد فانفجرت اثنتا عشرة عینا من تحت السهم و نیز بتحقیق که صادر شده بود
المیضاة امری که عبرت شد علامتی مر منکران نبوت را مانند حجر موسی و آن چنان که
یعنی ظرفی که از آن وضو میگرفت طلبیده دست مبارک در آن فرو برد ناگاه آب از آن
جوشیدن گرفت و آشامیدند و سقی دواب نمودند و هر قدر خواستند برداشتند یهودی
گفت بر موسی من و سلوی نازل شد مرتضی علی ع فرمود بر پیغمبر ما و امتش غنایم حلال شد و
پیش از و حلال نبود و غنایم افضل است از من و سلوی و برای این نیز افزوده شد که نیت عمل صالح
پیغمبر ما و امتش کرداینده شد بجای عمل صالح فاذا هم احد بحسنة ولم یعملها کتبت له

حسنة فان عملها کتبت له عشرة و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری این مرتبه نبود
یهودی گفت تظلیل غمام از آیات موسی بود حضرت علیه السلام فرمود که تظلیل غمام برای موسی
تیه بود و محمد را تظلله الغمام من یوم ولد الی یوم قبض نموده بود گفت آهن را داود خدای تعالی
آهن را برای او نرم گردانید که از آن درع میساخت امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این
کرد فانه لین الله عز وجل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی گفت داود بگریه علی
خطیئة حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون بنماز میایستاد شنیده میشد
از سینه او آوازی مانند آواز دیگی که میجوشد و حال آنکه ایمن گردانیده بود خدای تعالی
او را از عقاب در مدت ده سال بر اطراف اصابع قیام مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه
و تمام شب قیام مینمود حتی عوتب فی ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی
انزال قرآن بر تو بجهت این نبود که این غایت مشقت و محنت کشی چندان میگریست که
بیهوش میشد باو گفتند الیس الله عز وجل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تاخر
فرمود بلی و لیکن بشکرانه این میکنم آنچه میکنم افلا اکون عبدا شکورا و اگر کوه با داود
حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز میکرد روزی با او در جبل حرا
بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر
پیغمبر و صدیق و شهید پس قرار گرفت اطاعة لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم
که دموع میچکید او بحضرت فرمود ما یبکیک چه چیز بگریه میاندازد ترا ای جبل با آواز
بلند گفت روزی مسیح بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد از ناری که
وقودش ناس و حجاره بود و من از آن وقت که این سخن شنیدم میگریم که مبادا من
از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار

معجزات پیغمبر صلی الله

یهودی گفت اینک سلیمان ما اعطی ملکا لا ینبغی لاحد من بعده امیر در جواب فرمود که پیغمبر ما
صلی الله علیه و سلم افضل ازین عطا کرده شده روزی نازل شد بروی ملکی که هرگز هبوط نکرده بود بر زمین
و آن میکائیل بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی روی زمین خواهی اینک مفاتیح خزائن
ارض برای تو آورده ام بستان و جمیع کوهها ذهب و فضه کرده برای تو و با تو سیر کنند
هر جا که سیر کنی و این همه که گفتم از تو باشد بی آنکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است
در آخرت برای تو حضرت صلعم بسوی جبرئیل که خلیل وی بود از جمله ملائکه ایما نمود
جبرئیلش بتواضع و بندگی اشاره فرمود پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم که
پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنم اکل یوما و لا اکل یومین تا ملحق شوم
ببرادران خود از انبیا و هیچگونه رغبتی و التفاتی بپادشاهی دنیا و بانچه گفتی
ندارم فزاده الله الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها الی
آخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدا تعالی ویرا بر عرش
خود نشاند فهذا افضل مما اعطی سلیمان یهودی گفت سلیمان را ریاح مسخر بود و باد
ویرا سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود بسر عتی که چاشت یکماهه راه طی کرد
و شام یکماهه راه علی علیه السلام گفت به پیغمبر ما افضل ازین داده شد چه در کمتر از ثلثی از شب از
مکه بمسجد اقصی که یکماهه راهست سیر فرمود و از آنجا بملکوت سماوات که پنجاه هزار
سال راهست عروج نموده و منتهی شد بساق عرش فدنا بالعلم فتدلی یعنی از آنجا
نزدیک شد بسوی خدای تعالی بحسب علم و دانش و معرفت نه بحسب مکان و طی مسافت
پس فرو هشته شد بسوی آنحضرت رفرف اخضر از بهشت که نورش فرو گرفت بصر
مبارکش را بان نور دیده و مشاهده کرد عظمت خود را بفواده و لم یره

بعینه یعنی اندید ن به الله بود بچشم فکان قاب قوسین او ادنی و این کنایت است از
غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی آیه بود که در سوره بقره است لله ما فی السموات
وما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء
ویعذب من یشاء والله علی کل شیء قدیر یعنی خدای راست هر چه در آسمانها و در زمین است
و اگر اظهار کنید هر چه که در نفسهای شماست و یا پنهان کنید که محاسبه خواهد کرد شما را
بآن پس می آمرزد هر کرا خواهد و عذاب میکند هر کرا خواهد این آیه بر جمیع انبیای
سابق عرض شده بود و بر امتان خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه که بر ایشان بود
بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن و چون بر آنحضرت عرض شد وی بر امت خود عرض نمود
قبول کردند و چون شب معراج بعرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول وی فرمود آمن الرسول
بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب امت مقر بود والمؤمنون کل آمن بالله وملائکته
وکتبه ورسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول ایشان با علم طاقت
مردم رفع مقتضای آن فرموده و گفت لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت
وعلیها ما اکتسبت پیغمبر صلعم چون خدا را در مقام رحمت دید طلب عفو از سهو و نسیان
که امم سابقه بآن مواخذ بودند نموده گفت ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا
حقتعالی از این رفع نموده پیغمبر صلعم طلب زیادتی کرد و دفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه
بود استدعا نموده گفت ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملته علی الذین من قبلنا
حقتعالی از این عطا کرد و گفت شدائد و اصاری که بر امم سابقه بود از امت تو برداشتم
چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه از ارض خود که در روز خواه در زیارت و برای
تو و امت تو همه جای زمین را مسجد گردانیدم و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور

بودند بمقراض کردن موضع نجاست و قد جعلت الماء لامتک طهورا و قبول فرایض
مر برا عنا و خود به بیت المقدس حواله کرد تا این بود که نمازی نازل شده از آسمان اند
حبا قربان مسرور هم راجعت الی یاد الاخاسر و محزون بر کردد و از قبر بامت تو فقرا و مساکین
نا ولها یند و انتفاع یابند و اگر قبول باشد ثواب آن مضاعف کنم والا ازو عقوبات
دنیا نامهم و نمازشان در ظلم اللیالی و انصاف ایام بود پنجاه نماز بود در پنجاه وقت
برای امت تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف لیل و نهار و جعلت لهم اجر حسنین
صلوة و حسنة هم سابقه بحسنه بود و سیئة بسیئة و حسنة امت تو بده
سیئة بسیئة و گناه ایشان بر درها و خانهای ایشان نوشته می شد و هر ان
طالع می شدند و توبه ایشان آن بود که محبوبترین خود بها بر خود حرام کنند و اگر
قبول شد در عرض صد سال و هشتاد سال و پنجاه سال قبول می شد بعد از آنکه بازاء
گناه بوده دنیا عقوبت کرده شود و گناه امت تو پوشیده شد امت تو برنای خابط
گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده می شود توبه که طرفة العینی کنند بعد از آن اجر
عقوبتی و تحریم مباحی و چون انحضرت صلعم توانش و الطاف الهی با این مرتبه دید طلب
زیادتی نمود و گفت ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرمود گفت
بتحقیق که بر داشتم از امت تو سختیها و بلاها که امم سابقه را و حکایت کرده شود برای تو
آنکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را با آنچه فوق طاقت ایشان باشد حضرت رسول
عفو و غفران از امت نمود و گفت و اعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا حق تعالی
فرمود که عفو کردم از تائبان امت تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم الکافرین
حق تعالی فرمود قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت تو در قلت

نظر بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشد که بر بدن گاو سیاه باشد همیشه
ایشان غالب و قاهر باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند عالمیان را و
هیچکس استخدام ایشان نتواند کرد و واجب است بر من که غالب گردانم دین تو را
بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب الا ضرر بینی مکر دین تو و یا دینی که ادا
جزیه کنند باهل دین تو یهودی گفت شیاطین مسخر سلیمان بودند یعملون له ما
یشاء من محاریب و تماثیل امیر المؤمنین ع فرمود برای پیغمبر ما افضل از این عطا شد
چه شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود و مسخر پیغمبر ما
شدند و قبول ایمان کردند و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند و نه نفر از اشراف ایشان
از جن نصیبین و یمن بحضرت آمدند نزد وی و قرآن شنیدند و معذرت خواستند و گفتند ما
گمان نداشتیم که زنده خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود و نوبتی
دیگر هفتاد و یکهزار نفر از ایشان آمده معذرت خواستند و بیعت کردند بصلوة
و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان و پیغمبر ما عام و شامل
شد بر جن و انس را یهودی گفت اینک یحیی بن زکریا بتوانا و آتیناه الحکم صبیا داده شد
حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از او صادر شود و در
بروزه میبرد امیر المؤمنین ع فرمود که کار پیغمبر ما از این عظیم تر بود چه زمان یحیی زمان
جاهلیت و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین توحید و علم و حکمت شایع
بود و به پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت بود
و در دنیا عبده اوثان و حزب شیطان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی ننمود
و غیر خدا یگانه نپرستید و هرگز دروغ نگفت و بیطاران قوم را ضمی نشد و کان

صد و هفتاد و هفت هفته بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غم خواری نصیحتش
میکردند میفرمود انی لست کاحدکم انی اظل عند ربی فیطعمنی ویسقینی یعنی من مثل
شما نیستم که بتنگ آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات
متعارفه بلکه من قیلوله میکنم نزد پروردگار خود او مرا طعام و شراب عنایت میفرماید بلکه
و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از خشیت خدای تعالی و در بکای
کاهی بیهوش گفت اینک عیسی بن مریم زعم میکنند انه تکلم فی المهد صبیا امیر المؤمنین ع
فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بر زمین آمد از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست راست بسوی
آسمان برداشته کلمه توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند
اهل مکه قصرهای بصرای شام و قصور صحرای سماوه و قصور بصره و اصطخر را با حوالی و نواحی
هر کدام و در شب مولد آنحضرت دنیا بمرتبه روشن شد که جن و انس و شیاطین با اضطراب
درآمدند و گفتند در زمین حادثه عظیمی حادث شده و مشاهده میشد در آن شب صعود و
نزول ملائکه که بعضی باسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنابر مشاهده اعاجیب که در آن
شب واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقت معلوم کند و او را در آسمان سیم
جای نشستی بود و سایر شیاطین نیز رفتند که استراق سمع کنند و از ملائکه خبری معلوم
نمایند که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهابها گفت عیسی ابراء اکمه و ابرص نمود حضرت
امیر ع فرمود پیغمبر ما نیز ابرای دوی الغاهات بسیار شده و روزی از احوال مردی از اصحاب
خود سوال کرد گفتند یا رسول الله از شدت ضعف و ناتوانی مانند جوجه مرغی شده که پر نیاورده
باشد حضرت بعیادت او توجه نمود گفت تو در حالت صحت چه دعا میکردی
گفت که همیشه میگفتم یا رب ایما عقوبة انت معاقبی بها فی الاخرة فعجلها لی فی الدنیا یعنی

خدایا هر عقوبتی که در آخرت مرا خواهی کرد در دنیا تعجیل کن با من تا در آخرت آسوده
باشم حضرت فرمود چرا نگفتی اللهم آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة یعنی
بار خدایا در دنیا و آخرت با من احسان و نیکوئی کن آنمرد این کلمات بر زبان راند
فی الحال شفا یافت فقام صحیحا دخرج معنا ونیز روزی مردی از جهینه نزد آن حضرت
آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب برداشت از آب دهن مبارک
خود در آن افکنده فرمود که جسد خود را باین آب مسح نماید فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ
اثر جذام باوی نماند ونیز ابرصی نزد آنحضرت آمد حضرت آب دهن مبارک خود بروی افشاند
آنمرد برخواست از پیش او مکو صحیح و سالم ونیز زنی آمد گفت یا رسول الله پسرم مشرف
بر موت شده و هر چند طعام باو عرض میکنم از کثرت تنا قبل رتبه بنا ول ندارد حضرت
نزد او آمده گفت اخرج یا عدو الله ولی الله یعنی ای دشمن خدا دور شو از دوست خدا
فقام صحیحا و قتاده بن ربعی را در روز احد تیری بر چشم آمده از حدقه بیرون افتاد
حضرت دست مبارک بر آن گذاشت فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم دیگرش جز زیادتی
نور و حسن فرق نداشت و محمد بن عبد الله بن عتیک را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن
جدا شده و حضرت متصل شده را بمحل خود نهاده دست مبارک بر آن مالید فی الحال
بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب بن اشرف
بچشم و دست و عبد الله ابن انیس را بچشم مانند این رسید آنحضرت دست مبارک مالید
صحیح شده بود گفت عیسی احیای موتی مینمود امیر فرمود زنده کردن مرده نسبت
حلول حیات در غیر ذی حیات و در دست پیغمبر ما سنگ ریزها تسبیح میکردند و اگر
مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما نیز مرده کان سخن میگفتند و استغاثه از خدا

کردند و نیز یهودی زنی گوسفندی مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آوردند خواستند
که تناول نمایند گوسفند مسموم بزبان در آمد که یا رسول الله لا تاکلنی فانی مسمومة
پس اگر بهیمه در حال حیات سخن گوید از اعظم بیناتست فکیف که بعد از ذبح و سلخ
و بریان کردن سخن گوید و نیز آنحضرت مُرده را آواز می کرد و جواب می شنیدند و
با بهیمه سخن میگفت و می شنید و سباع با او تکلم نمودند و گواهی بنبوتش دادند و
مخبر از منها الفتش نمودند یهودی گفت عیسی کان یخبرهم بما یاکلون وما یدخرون امیر ع
فرمود که عیسی از چیزی خبر میداد که صاحبش علم بآن داشت و از عیسی در جاویه
مستور بود و پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگرا
علم بآن نداشت مانند موت که کی خواهد بود و حرب که کی خواهد شد و که کشته خواهد شد
و بسیار بود که مردی میآمد که از آنحضرت سؤال کند می فرمود تو خواهی گفت یا من
بگویم و میگفت هرچه او خواسته بود و آنحضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد
اهل مکه را از اسرار ایشان در مکه از جمله عمیر بن وهب نزد او آمده گفت آمده ام
که پسر مرا که گرفتار کرده اید خلاص کنم حضرت فرمود دروغ گفتی بلکه میان تو
و صفوان بن امیه صحبتی واقع شده و یاد کشتگان بدر کردید و گفتید والله للموت
خیر لنا من البقاء مع ما صنع محمد بنا وهل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی والله
که اگر عیال و دین نمی بود هر آینه میرفتم و ترا راحت میرسانیدم از قتل محمد صفوان متعهد
عیال و دین تو کرده آمده که مرا بقتل رسانی عمیر گفت صدقت یا رسول الله فانا
اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی
از گل هیأت مرغی ساخت و نفخ در او کرده مرغی شد امیر ع فرمود مانند و شبیه این از

ما نیز صادر شد و روز حنین آنحضرت حجری برداشت و آن حجر بتسبیح و تهلیل در آمد
پس حجر را گفت پاره شو حجر بسه پاره شد و از هر پاره شنیده می شد غیر آنچه از پاره
دیگر شنیده می شد و نیز در بطحا شجر را طلبید هر شاخ شجره بتسبیح و تهلیل در آمد
پس به شجره گفت منشق شو شجره بدو نصف شد پس گفت متصل شو متصل شد
پس گفت گواهی ده بنبوت من گواهی داد بنبوت او و پس گفت بمکان خود باز شو
تسبیح و تهلیل گویان چنان کرد که فرموده بود یهودی گفت عیسی ازهد بود امیر فرمود
که حضرت محمد صلعم ازهد الانبیا بود و چه آنحضرت سیزده زن داشت بغیر از کنیزکان و
هر گز نزد آنحضرت مائده ننهادند که در آن طعام باشد که هل ینعم تناول کنند و
هر گز نان گندم تناول ننمودند و از نان جو نیز هر گز چندان تناول نکرد که سیر شود
در سه شب پی در پی و آنحضرت رحلت نمود و درع مبارک بچهار درهم نزد یهودی در رهن
بود و ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما طی له من البلاد و مکن له من غنایم العباد یعنی
دیناری و درهمی از او نماند با آنکه بلاد گرفت و غنایم را صاحب شد و بسا بود که
روزی سی صد هزار و چهار صد هزار قسمت میکرد و چون شام می شد و سایلی
رسید میگفت و الذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی آل محمد صاع من شعیر و لا صاع
من تمر و لا درهم و لا دینار پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان
محمدا رسول الله و گواهی میدهم که خدا تعالی هیچ پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مگر که
در باره محمد صلعم همه آنها را جمع فرمود و زیاده نیز نمود باضعاف رجحان فصل

بیستم از باب دوم از مقاله سیم در بیان معراج آنحضرت

بدانکه اگر چه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق

اقسام ممتنع

لیکن خصوص معجزهٔ معراج بنا بر استبعاد عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب
مشهور شده از فلاسفه از امتناع خرق افلاک محتاج بزیادتی بیان است و لهذا اختلاف
عظیم در میان اهل ملت در ان واقع شده بعضی بر انند که این قضیه در منام واقع شده
وجماعتی بر انند که در یقظه واقع شده بود لیکن بروح تنها لا مع الجسد و بعضی قایلند بجسد
لکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق انست که در یقظه بود و با جسد از مکه تا مسجد
اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه دال است بران احادیث وارده در قضیه
معراج مخالفین مستند اند یا بمجرد استبعاد مانند اکثر معتزله و یا بانچه مروی شده از عایشه
که گفت والله ما فقد جسد محمد صلعم و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحه و ضعف روایتین
سیما در مقابل احادیث مستفیضه و قول اکثر عظمای علمای ملت وارده شده محتاج
ببیان نیست و اما استبعاد چون در اکثر مستند است بقول مشهور از فلاسفه امر مبنی است
بر بیان حقیقت حال در مسئلهٔ مذکوره پس گوییم باید دانست که ممتنع بر دو گونه است
اول ممتنع عقلی و ان امریست که دلیل عقلی قائم باشد بر عدم جواز وقوعش مانند
وجود حادث بلا سبب مطلق دوم ممتنع عادی و ان امریست که دلیل قائم نباشد عقلا
بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی مانند مجیء شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادیه
در شجره معلوم الانتفاء است پس وقوع حرکت ارادی از شجره بحسب عادت ممتنع
باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفاء سبب مطلق نیست پس وقوع
حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد و واجب است بودن معجزه از قسم دوم زیرا
که اگر معجزه از قسم اول بود و جایز نیست بودنش از قسم اول فالامر عقلا واجب است تکذیب آن مثلا اگر
شخصی دعوی نبوت کند و گوید معجزه من این است که من جمع میان نقیضین کنم هر آینه

واجب باشد مبادرت بتکذیب وی و چون این مقدمه دانستی بدانکه فلاسفه را
دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بهم افلاک غیر محدد جهات چه دلیل امتناع این است
که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی
موقوف است بر اینکه جهات متعین شده باشد پیش از این حرکت پس هر چه محدد
جهات باشد یعنی جهات با و متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است
که این دلیل مخصوص بمحدد جهات است و در فلکی دیگر جاری نیست پس خرق و افلاک
دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قایلند که ماده فلکیات مطیع
ماده نیست که قبول انفعالات متجدده تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت
بر قبول ماده وی مر انفصال متجدد را که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان
ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج موقوف بر وقوع خرق محدد جهات
نیست و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نیز پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع
باشد و بالله التوفیق **فصل بیست و یکم از باب دوم از مقاله**
سوم در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست
الحقیقه آن باشد که محبوب خود را و رضاء او را بر جمیع مرضات اختیار کند و بر کس [illegible]
ولی الله کسی باشد که رضاء پروردگار خود را بر رضاء خود و رضاء جمیع مخلوقات اختیار
کند و چون چنین باشد کار مخالف رضاء او عمل نکند و بر رضاء او چیزی نگزیند و شک
نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل
این مرتبه عظمی و وجوب بعثت در مقتضای الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت
قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی [illegible]

بر عصمت او نباشد و تکذیب وی لازم نشود مگر آنکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء
الله علی الیقین انبیا و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند و سایر مؤمنان بحسب
ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی آن در مظنه جواز و امکان باشند و چون
شخصی باین مرتبه رسد ظهور خوارق عادات که امریست ممکن ازو عجیب نباشد و گاه باشد
که واجب شود چنانکه در ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و مشتبه بمعجزه نشود چه
معجزه مقرون بدعوت نبوت باشد و این طایفه منزه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان
نباشد و اگر احیانا شخصی ادعای آن کند بر سبیل اغوا هر آینه در دست او ظاهر نشود
مگر بر سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات و
حذاقت در علم باسباب عادیه غیر ایشان حاصل تواند شد و ظهور خرق عادت را در دست اولیاء
الله کرامت گویند بنا بر آنکه لا محاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدا
تعالی و ایا واجب باشد ولی را ادعای مرتبه ولایت خلافیست و شک نیست که جماعتی که منصوص
باشند از جانب خدا و رسول خدا بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجت الله باشند مر ایشان
را جایز بلکه واجب است ادعای این مرتبه و اظهار آن حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر
طبق آن معجزه باشد مر ایشان را از آن بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این مرتبه
و عدم قصد بر اظهار خوارق عادات ولی تواند بود

باب سوم از معارف سه گانه در امامت و آن چند فصل است فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت امام

و بدانکه هر که معنی نبوت را دانسته باشد و سبب احتیاج بنوع بشر را بانبیا شناخته باشد چون رجوع بحال خود
کند و قیاس حال انبیا بنا بر سینا مکلفین بجود نماید شک نکند در بقای احتیاج بوجود

چنین شخصی در هر زمانی از ازمنهٔ بقای تکلیف سیما از ازمنه لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از
ازمنه بنابر عدم استعداد مادهٔ قابله و یا بنابر مصلحتی دیگر که حق تعالی مختص است بمعرفت
آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبهٔ نبی باشد لیکن کفایت
حاجت مکلفین از او حاصل تواند شد ثابت باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان
مستبعد نیست نه عقلاً و نه عادةً اما عقلاً ظاهر است و اما عادةً بنابر آنکه وجود
علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع
از جانب خداست نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و
شریعت تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا و مأذون از او باشد اگر نه کفایت
دینی از او حاصل نتواند شد و این در نهایت ظهور است و از اینجا ظاهر شود که عمل
برأی و قیاس در امور متعلقه بدین نتواند کرد چه رأی و قیاس از خلق است نه از خدا و کسی
اگر گمان کند که پیغمبر صلی الله در اکثر از امور عمل برأی خود می‌کرده و منتظر وحی نبوده
هر آینه بغایت جاهل باشد بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبهٔ دین داری
خارج بود نزد اقربیت نزد عقلا سیما که مخالف نص قرآن مجید است که و ما ینطق عن الهوی
ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این ببعضی از امور در نهایت رکاکت است چه جمیع امور
متعلقه بدین علی الدوام با آنکه در حاجت باذن الهی و وحی ربانی است و هرگاه پیغمبر عمل برأی خود
نکند دیگری را چه یارای آن باشد پس هرگاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان
نبی اولی خواهد بود و هرگاه نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر بوقوع
ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود رئیس عالم مرشد هادی امر نامی که از و فرا گیرند
و با او رجوع نمایند معلوم و وجود شخصی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس نشاید

و روا نبود که پیغمبر تعیین نکند شخصی را از علما بجهت قیام با مور مکلفین و حال آنکه بیان
کرده باشد امور غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه باداب و عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام
و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد نزد اعاظم
مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند و تشاغل صحابه را از دفن و تجهیز و تکفین پیغمبر
بتعیین خلیفه دلیل این خیال پس مراد از امامت ریاست عامه مسلمین در امور
دنیا و دین بسبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب امور آنست که تعریف مذکور برای امامت
متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و حال آنکه هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مخصص اند
بقول بامامت ایشان متصف نیستند بجمیع امور معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور
چه ریاست در امور دین لا محاله موقوف است بر معرفت امور دینیه بالضروره و ایشان
عالم بودن امام را شرط نمی دانند در امامت و مدعی آنهم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان
عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور دین موقوف است بر عدالت بالضروره
و ایشان این شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط این دو امر در کتب ایشان
موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و
غلبه است و هر که متصدی امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگرچه فاسق باشد علی
الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم یخالف حکم
الشرع سواء کان عادلا او جائرا و هم چنین در سایر کتب ایشان چنانکه بر ادنی
متتبعی پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر صلعم موقوف است بر اذن پیغمبر بالضروره
و آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار ایشان این شرط را نیز و نیز خود
متفطن باین معنی شده و گفته که فان قیل الخلافة عن النبی صلعم انما تکون فیما استخلفه النبی

فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا
لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه يعنی اگر كسی اعتراض كند كه خلافت
از نبی نميتواند بود مگر باينكه نبی خود خليفه كند پس تعريف امامت صادق نباشد بر
امامتی كه از بيعت يا شوكت ثابت شود چه جای امامتی كه بتعيين امام ثابت شود
جواب گوئيم كه لا نسلم كه خلافت از نبی موقوف بر خليفه كردن نبی باشد و بر تقدير تسليم
مراد از خليفه كردن نبی اعم است از اينكه بيواسطه باشد يا بواسطه و پوشيده نيست ركاكت
اين جواب چه منع توقف خلافت بر خليفه كردن مستخلف كه بمعنی اذن و نص او ست منع
امر بديهی و بطلانش بر صبيان مكتب مخفی نيست و هرگاه تسليم تقدم ممنوعيه كرده شد
تعميم بواسطه و بيواسطه بهيچ وجه صورتی نتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت
واسطه است و مفروض اين است كه خلافت بدون استخلاف نشود پس خلافت خليفه
اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گويند
مراد از واسطه اعم است از خليفه و كل امت باينمعنی كه هرگاه كل امت اتفاق كنند بر
خليفگی شخصی از نبی بمنزله آنست كه نبی خود استخلاف آن شخص كرده باشد جواب گوئيم
كه قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه كرده سخن در آنست كه اينمعنی اعنی
اتفاق غير مستخلف در تحقق خلافت كافی نيست نه عقلا و نه عرفا چنانكه نموده شد
نيست سيما در خلافت شوكت والحمد لله على وضوح الحجة پس از نقض تعريف امامت
كه متفق عليه است ثابت شد وجوب عالم بودن امام و عادل بودن او و وجوب نص نبی
بر امام و مراد از امام نيست مگر عالم عادل منصوص عليه اما وجوب عصمت پس بنا بر آنست
كه مراد ما از عصمت در امام نيست مگر عدالت ليكن عدالت شخصی هرگاه منصوص

علیه بامامت و خلافت باشد محقق و ثابت باشد و بقای او بر حکم عدالت و روا نبود
خروج وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقة عصمت نباشد
مگر تاکد عدالت و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماع علمای امت است
بنا بر آنست که چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح مفضول بر فاضل عقلا
قبیحست و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت امام بلی اگر نص بر امام واجب
نمی بود و امامت باختیار امت ثابت می شد ترجیح مفضول از امت ممتنع نمی بود و افضلیت امام
ثابت نمی شد لیکن چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت

فصل دویم از باب سیوم در ذکر اختلاف ناس در امامت و امور شتی را که معتبر است در آن

بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات
دینیه متفرع است بر این اختلاف و جمیع مذاهب هفتاد و سه گونه منشعب اند از اختلاف
در امامت قال صاحب کتاب الملل والنحل اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف
فی الاسلام علی قاعدة دینیه مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف
از او صادر شده عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت نبوی صلعم در مرض موت کاغذ و دوات
طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و چون مکرر در ایام حیات نصوص
امامت و خلافت امیر را بعد از نبوت صادر یافته بود و حضرت می دانست که اصحاب عمل
بمقتضای آن نخواهند کرد یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در حال مرض موت که آن
وصیت نوشته شود تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدوات و بیضاء
لا زیل عنکم مشکل الامر واذکر لکم من المستحق لها بعدی عمر متفطن باین معنی شده نگذاشت
و گفت دعوا الرجل فانه لیهجر وقیل یهذی و فی بعض الروایة الرجل قد غلب علیه الوجع فانه

لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی این مرد مرض براو غالب شده و هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدا تعالی و این روایت علی اختلاف العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و در بسیاری از کتب حدیث ایشان بطرق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان نیز در کتب کلامیه و غیر کلامیه خود نقل نموده اند و اعتراف بصحت آن کرده اند در باب سیر و تواریخ نیز نقل از در کتب و تصانیف خود نموده اند و بعد از کاول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده و مضمون روایات علی اختلاف العبارات نیز و پاک بهمت و علامه در کتاب کشف الحق و نهج الصدق از عطا غیر عمر که از ایشان ثلث نقل کرده اند این روایات را از صحیح مسلم نقل کرده که چون رسول الله صلعم بیمار شد گفت دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند بعد از او و اراده آنحضرت آن بود که نص کند در حالت موت بر نسبت خلافت علی ع پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر هذیان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کرده اند آنحضرت دلتنگ شده گفتند دور شوید و صاحب ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی که در عالم شد مخالفت ابلیس بود از سجده آدم علی نبینا و علیه السلام و اول خلافی که در زمان اسلام در مرض موت پیغمبر صلعم واقع شده مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلعم نوشته شود و نقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبدالله بن عباس قال لما اشتد بالنبی صلعم مرضه الذی توفی فیه قال ایتونی بدوات و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده فقال عمر ان رسول الله صلعم قد غلب علیه الوجع حسبنا کتاب الله و کثر اللغط فلما شد این حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس الرزیة کل الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم

سدن ممانع شدن عمر بود میان او و میان نوشتن پیغمبر و بالجمله خلاف در این مسئله
در چند موضع واقع است اول در اینکه این مسئله از اصول دین است و یا از فروع جمهور
اهل سنت برانند که از فروع است بنا بر انکه بقای دین را موقوف ندارند بر وجود امام
بلکه نظام امور مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج
نباشد بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنا
بر انکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که
شارع قصد تحصیل انها فی الجمله کرده نه از هر احد ولا خفاء فی ان ذلک من الاحکام
العملیة دون الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده
واختلافات بارده سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت را
در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند
بنا بر انکه بقای دین و شریعت را موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوف
بوجود نبی پس حاجت دین بامام بمنزله حاجت دین است بنبی و بیانش در فصل اول کرده شد
و نیز حدیث مستفیض متواتر بین الجانبین که قول بمضمون ان بحسب ظاهر اجماعی امت است
و هو قوله صلعم من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة مؤید انست کما لا یخفی
دویم از مواضع خلاف عصمت امام است امامیه عصمت امام را واجب دانند بنا بر انکه
وجود امام از مقومات دینست نزد ایشان و باعث عصمت مامون از تغییر و تبدیل شده
بود و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر انکه قوام و حفظ دین منوط باو نباشد
پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و مخالفت وی توانند نمود و امام
الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم امام و منزجر

نشود بمنع قولی هر اینه اهل حل و عقد را مسئله اتفاق کنند بر منع فعلی اگرچه محتاج شوند
بتشهیر اسلحه و نصب حروب بباید دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت از
ذنوب شرط است در امام عصمت از عیوب نیز شرط است خواه عیوب جسمانی مانند امراض
مزمنه مستکرهه منفره مثل جذام و برص و عمی و صمم و خرس و خواه عیوب نفسانی
مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و خست و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند
جهل و جنون و اغما و امراض منسیه علوم و همچنانکه واجب است خلو از عیوب
مذکوره ابتداء واجب است خلو از طریان نیز مثلا جائز نیست که امام مجنون
شود یا اعمی و اصم و اخرس گردد در این است مراد از عصمت از عیوب مذکوره و مشهور
در مفهوم عصمت امام ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیب مذکور را علیحده شرط
دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجب است بودن امام
بحیثیتی که عیوب مذکوره بر او طاری نتواند شد چنانکه در عصمت بنا بر مشهور در آن کافی
نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جائز نباشد صدور ذنب لهذا
ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم کرده ایم از کلا الشرطین بلکه خلو از عیوب
نسبی مانند دنائت آبا و عهر امهات و رذالت قبیله و در این کتاب نیز بر این اصطلاح
جریان خواهد یافت و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام وجوب خلو امام از عیوب
منفره که هر اینه مانع از انقیاد و اطاعت است چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکور
لا بد لطفی است ممکن بالضروره پس واجب باشد بر حکیم تعالی و اگر نه نقض غرض
لازم آید و مخالفین اگرچه عدالت را شرط در امامت بیعت و اختیار دانند و برائت از
عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند و بهمین جدا شود

عصمت ازانچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت و برائت مذکور بن **موضع سوم** وجوب نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند و عصمت را امری نیست که معرفت عصمت بنا بر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد ورود نص بر او من عند الله تعالی و مخالفین چون عصمت را شرط ندانند قائل بوجوب نص نباشند **موضع چهارم** افضلیت جمهور قائلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و از ابی الحسن الاشعری نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنا علی ان الامام اذا کان افضل کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع الاراء علی متابعته و لان الامام خلیفة عن النبی صلی الله علیه و آله فیجب ان یطلب لها من له رتبة اعلی قیاسًا علی النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد **موضع پنجم** وجوب کون الامام من اشرف القبایل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایل است بالاتفاق و منع خوارج و اکثر معتزله دلیل جمهور قوله صلی الله علیه و آله الائمة من قریش و قوله الولاة من قریش ما اطاعوا الله و استقاموا لاوامره و قوله صلعم قدموا القریش و لا تقدموها و اجماع الصحابة یوم السقیفة لما قالت الانصار منا امیر و منکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش و لم ینکر علیه احد من الصحابة فکان اجماعا دلیل المخالف من المنقول قوله صلعم اطیعوا و لو امر علیکم عبد حبشی اجدع و من المعقول انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک و الدین بل بالعلم و التقوی و البصیرة فی الامور و الخبرة بالمصالح و القوة علی الاحوال و اجیب عن المنقول بان ذلک فی غیر الامام من الحکام جمعًا بین الادلة و عن المعقول بان لشرف الانسان و عظم قدره فی النفوس

اثر تاماً فی اجتماع الاراء وبذل الطاعة والانقیاد ولا الیق بذلک من قریش الذینهم
اشراف الناس نسباً وقد انقضر علیهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشریعة الباقیة
الی یوم القیمة کذا قال شارح المقاصد والعجب اینکه بعد از ینکفته واشترط الشیعة امورا
منها ان یکون هاشمیاً ولیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه فمانکه در جواب
دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهه
اشرف بطون قریش است و ختم رسالة وانتشار شریعت مخصوص به بطن هاشم
از بطون قریش وحال انکه نزد شیعه تقدیم اشرف بر غیر اشرف سیما با اجتماع سایر
شرایط نتیجست عقلا پس حجت وصحیح باشد **موضع ششم** وجوب نصب امام
که واجب است یا نه و بر تقدیر وجوب علینا او علی الله سمعا ام عقلا جمهور اهل
سنت واکثر معتزله بر انند که واجبست نصب امام بر امت سمعًا وطایفه از
معتزله قایلند که واجبست بر امت عقلا وشیعه بر انند که واجبست بر خدا
عقلا وطایفه بجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلا وابوبکر اصم
بعدم وجوبست عند ظهور العدل والانصاف والامن من الوقوع فی الفتن وبوجوب
عند خلاف ذلک وبعضی قائلند بعکس این یعنی بوجوب عند الامن وبعدم وجوب
عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب سمعی بر امت چند وجه است اول وهو
العمدة اجماع الصحابة حیث جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول
وکذا عقیب کل امام وروایت کرده اند که ابوبکر بعد از وفات رسول صلعم گفت ایها
الناس من کان یعبد محمدًا فان محمدًا قد مات ومن کان یعبد اله محمد فانه حی لا یموت
بدانست مراین امر را از کسی که قایم آن باشد پس بیاورید رایها خود را و بیه ببینید که

لا یتوان گفت پس همه صحابه از همه جانب مبادرت نموده گفتند صدقت هیچکس
نگفت که لا حاجة الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع
صحابه درین معنی محل منع است بلکه خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبعی
و حال آنکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که بچه مستند بودند در وجوب
تعیین امام که واجبی مثل دفن و تجهیز رسول صلعم را گذاشته بان مشغول شدند اگر وجوب
عقلی مستند ایشان بود اهل سنت قائل بان نیستند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر
امر کرده بود امت را بتعیین امام بالاتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده بود قرآن
دلالت نکرده و قیاس گنجایش نداشت و ادله سمعیه منحصر است درین مذکورات پس
مستند صحابه که اتفاق بر این امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس و میل بباطل هذا
جمعی که هوای نفس در باره ایشان گمان نیست مانند حضرت علی ع و عباس و ابی ذر
و سلمان و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان در آن اتفاق داخل
نبودند و دیگر آنکه پادشاهی یا رئیسی را مثلا که موجود باشد عمی مثل عباس و پسر عم
و دامادی مثل علی ع که باتفاق وصی وی بود بیگانگان را بدون اذن از ایشان و
مصلحت با ایشان چگونه رسد که تعیین جانشین و خلیفه و نایب برای وی کنند
آیا تواند بود صدور این مگر از روی حقد و حسد و حیلت و خدیعت و عدم
اعتنا بامر و شان پادشاه و رئیس مذکور والحمد لله علی وضوح الحجة وجه دوم
شک نیست که اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش برای جهاد و غیر ذلک
من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام واجب است بر امت بالشرع
و موقوف است بوجود امام نصب امام مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب واجب چنانکه

در علم اصول مبین شده واجب پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهت وجوب امور
مذکوره بر ایشان و جواب از این دلیل آنست که لا نسلم که امور مذکوره واجب باشد
بر امت بلکه واجب است بر امام و یا بر امت بتقدیر تحقق امام و اینکه امر بقطع ید سارق
مثلا متوجه امت باشد مطلقا ممنوع است و مقدمه واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد
واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهت وجوب زکوة و اینکه در ما نحن فیه مقید
واجب است نه وجوب بخلاف وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعوی است
خالی از بیان و ما در مقام منعیم از آن وجه سیم ان فی نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصی واستدفاع مضار لا یخفی وکل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری
فبالضرورة کما قال الامام الرازی فی الاربعین او تکاد تلتحق بالضروریات کما فی
شرح المقاصد واما الکبری فبالاجماع واعتراض کرده صاحب تلخیص المحصل بر این دلیل
بان الصغری عقلی من باب الحسن والقبح ولیس من مذهبکم والکبری اوضح من الصغری
فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه شما خلاف مذهب کردید و بنای صغری بر آن
نهاده شد کبری نیز بنا علی هذا اوضح خواهد بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب
دفع ضرر اوضح است لا محاله از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار و شارح مقاصد
جواب گفته از این اعتراض باین طریق که بودن شیء مشتمل بر صلاح و فساد از محل نزاع حسن
وقبح باعتبار ثواب و عقاب اخرویست و کون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق
تارکه العقاب عند الله تعالی لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال ولا ینبغی ان یخفی
مثل هذا علیه ولا ان یکون الرجل العلمی فی هذه الغایة من التعسف بالاعتراض و
جواب این آنست که منافع و مضار معتبره در صغری اعم است از اینکه دنیوی باشد

یا اخروی باعتراف چه امامت نایست عامه امت در امور دنیوی واخروی و صلاح
وفساد در امور دنیوی اگرچه محل نزاع حسن وقبح نیست لیکن در امور اخروی عین
محل نزاع است پس لابد است ز عقلی بودن صغری و باین اعتبار هرگاه دعوی وضوح آن
کند لا فی الکبری اوضح ازین خواهد بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم و کلام
اخفی ازان نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد واز آنچه گفتیم ظاهر شد که معنی
باعتراض کیست چه فراموش کردن مذهب خود در کبری هنگام جدال مبین
این معنی است و مستند قائلین بوجوب عقلی امامت وجه سیم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن
در کبری تمسک بضرورت کنند نه باجماع چه ایشان قائلند بعقلیت حسن وقبح پس
اعتراض مذکور بر ایشان وارد نیاید وجواب مستند ایشان انست که دفع ضرر در
الحقیقه بوجود امامی حاصل تواند شد که معصوم و منصوص علیه باشد و نصب چنین
امامی از قدرت امت خارج است لا محاله و نیز چون ثابت کنیم وجوب علی الله را ساقط
شود وجوب علی الناس و قائلین بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند اول اسمعیلیه
واعتقادات ایشان انست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی یا امام پس
واجب است بر خدا یتعالی که خالی نگرداند ارض را از معصومی که تعلیم معرفة الله کند خلق را
وچون ثابت شد استقلال عقل در معرفة الله پس بطلان این مذهب ثابت شد دوم
غلات وهم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس خواص الاغذیة والادویة
والسموم المهلکة ویعرفهم الحرف والصناعات وضعفش ظاهر است سیم اصحاب
ما اعنی امامیه اثنی عشریه رضوان الله علیهم و مستند ما دو وجه است یکی حاجت شریعة الله
باقیه الی یوم القیمة بحافظی معصوم مامون از تغییر و تحریف چنانکه محتاج است در ابتدا

بمبلغی معصوم مأمون و حاجت شریعت در بقا بحافظی بغایت شبیه است بحاجت
ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیق است و دوم
حاجت مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مأمون از جور و میل پس وجود امام لطف
تأثیر برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف
و شک نیست در امکان وجود امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم
نیست مگر عالم عادلی که عند الناس مأمون باشد از هر طرف شد و این معنی بخبر دادن
نبی و تعیین و تنصیص وی متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت ضروری الامکان
بل الوقوع است و نیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده
که در وجود امام متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب بر وجود است و از غایت ندرت
ملتفت الیه نتواند بود و پیشتر دانستی که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است
پس هیچگونه منافی از وجود امامی که لطف است متصور نباشد پس لا محاله نصب امام
بر خدای تع واجب باشد و الا حجت خدای تعالی بر خلق تمام نشود و این است مراد از حدیث
مستفیض است از حضرت امیر المؤمنین ع که فرموده اللهم بلی لا یخلو الارض عن قائم بحجة
الله اما ظاهر مشهور او خائف مستور لئلا یبطل حجج الله تع و بیناته و چون
وجود امام بجهت اتمام حجت واجب باشد پس غیبت او و عدم تصرف در امور بنا
بر آنکه معصوم است از تقصیر وی نتواند بود بلکه لا محاله از خوف اعادی و
عدم انقیاد ناس بسبب سوء اختیار ایشان باشد و منافی غرض نصب امام
نباشد و مانع وجوب نتواند شد و هرگاه در این دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک
تأملی کنی بتوفیق الله و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهی که مخالفین در

اینمقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا خلا عن جمیع جهات القبح وهو ممنوع وان
اداء الواجب وترک القبیح مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونهما اشق واقرب الی الاخلاص
وانه انما یجب لو لم یقم لطف اخر مقامه کعصمة جمیع الناس وانه انما یکون لطفا
اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ الاحکام وهو لیس بلازم
عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیة التی لا یستحق الجواب و مستند طایفه من خوارج
که قایلند بنفی وجوب نصب امام انست که نصب امام بر انگیختن فتنها ست لان
الاراء متخالفة والاهواء متباینة فیمیل کل حزب الی احد ویهیج الفتن ویقوم الحروب
وما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد وتفرده
باستجماع الشرایط وترجیحه من بعض الجهات منع الامتناع وواجب الجواز وازین دلیل
ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امام است بر امت نه بر خدای تعالی چه
منصوص بودن از جانب خدا یا رسول الله موجب تفرد و ترجیح و قطع فتنه و نزاع
تواند شد وجواب از قبل قائلین بوجوب بر امت انست که اعتبار ترجیح بتقدیم
اعلم ثم الاورع ثم الاسن و یا بانعقاد بیعت دفع فتنه و نزاع تواند کرد و مستند
عدم حاجت نزد ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم و مستند عاکس انکه وقت ظهور
ظلم نصب امام سبب تمرد شود واسباب فتنه افزوده گردد ولا یخفی ضعفهما هفتم
از مواضع **اختلاف** ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود
اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته للامامة واجتماع الشرایط
فیه بل لا بد من امر اخر به ینعقد الامامة وان امر یکی از امور ثلثه است نص یا اتفاق امت
و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت در اینکه نص موجب ثبوت امامت است

بلکه خلاف نبرد و امور دیگر است غیر آنها فصالحیه از زیدیه بر آنند که دعوت نیز
طریقیست یکی در ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصی است که اهلیت
امامت داشته باشد مردم را بسوی خود بجهت مخالفت با ظلمه و بالجمله خروج بسیف قالوا
کل فاطمی خرج شاهراً سیفه داعیاً الی سبیل ربه فهو امام و موافق نیست با زیدیه
در این معنی بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را مستندی نتواند بود
و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند پس هر صاحب خروجی در قطری
از اقطار اگر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم و مؤدی بفسادی
شود که افحش از عدم امام باشد و اگرچه ایشان تعدد ائمه را جایز دانند لکن
با وجود بطلان عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست و نزد
جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود باختیار
اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد من
غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک و لا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته اند
که لهذا ابوبکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه
شروع کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس و لم ینکر علیه احد و اشعری
شرط کرده که باید بیعت یک دو کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد
بیعت سرّاً نتواند کرد مقدماً علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدل
ممن یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد مستند قائلین به بیعت و
اختیار دو وجه است یکی آنکه طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت بنا
بر عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نص منتفیست در کسی که امام است باجماع و هو ابوبکر

دویم اشتغال صحابه بعد از وفات نبی صلعم و بعد از قتل عثمان باختیار امام
و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعا فی کونه طریقا و لا عبرة بمخالفة الشیعة
و پوشیده نیست مخالفت اینمذهب چه بالضروره بیعت بعضی از امت تنها
بیعت یک دو کس را هیچگونه مدخلیتی نباشد و نتواند بود در عقد امامت
که ریاستیست بر جمیع امت تنها بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر صلعم و از اینجا
بغایت ظاهر شود حقیقت بیدادی و ایمان اینطایفه که بنای دین خود را بر مجرد
وقوع گذاشته اند بدون آنکه دلالت کند بر صحت آن عقل یا نقل و بذکر لفظ
اجماع و لفظ عدم تنکیر تهویل مینمایند و بآن خود را تسلی میکنند و فریب عوام
بیچاره میدهند و بر تقدیریکه اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات احتمال
وقوع داشته باشد در مبدا امر البته ادعای آن نتوانند کرد بنا بر ظهور عدم
اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابی ذر و
مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در مبداء
امر و مدعی اند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز باشد آن متدین
مسمی بخلیفه و لهذا پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و
تصرف در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق
شوکت مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه دلالت بر موا
فقت رای و اعتقاد توانند کرد و از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر
علمای این طایفه مانند فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند
که اگر علی را نص بخلافت ابی بکر نبود و خلافت را حق خود دانستی هر اینه منازعت

کردی و طلب حق خود نمودی با کمال امن و شجاعتی که ویرا بود و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی و برا نقاعد از طلب حق خود و منافی بودی تهاون و اهمال با عصمتی که شیعه مدعی انند چنانکه بعد ازین خواهد امد انشاء الله تعالی و بدانکه نزد قائلین بطریقه بیعت انعقاد امامت منحصر درین نیست بلکه منعقد شود با استخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره در امامت بیعت و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود مگر بنص من قبل الله و من قبل رسول الله اما اینکه نص سببیست مستقل بجهة تحقق امامة محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به الامام الرازی فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت دران و عدم تحقق بغیر ان مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تعالی و هو المراد من النص فلا یمکن تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را شرط امامت ندانند نزد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت دوم انکه اهل بیت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و احتساب و قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور فکیف یقدرون علی تولیة الریاسة الکبری و علی اقدار الغیر علی التصرف فی الدین و الدنیا الکافة الوری و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا بما جوزه بعض فقهائهم من التحکیم فی القضا و جعل الشاهد القاضی قادرا علی التصرف فی الغیر و گاه تسلیم ان کنند و گویند این برانست که تولیت امور مذکوره با وجود

امام موکول بامام امت یکی رعیت را نرسد اما هرگاه امام نباشد امت را رسد
که تعیین امام بجهت خود کنند بنابرانکه کسی نیست که تعیین امام موکول باو
باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد اما ظاهر موافق وصریح شرحش انست که اگر
امام نباشد لا بد است از قول بانعقاد قضا به بیعت و کلام امام رازی موید
شرح مقاصد است حیث قال فی الاربعین لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی تولیة
الامام ولا یاذن فی تولیة القضاء و پوشیده نیست بر صاحب ادنی فطرت ضعف
انچه گفته اند اما حدیث تحکیم یعنی حاکم ساختن کسی را بر خود باختیار خود در
احکام شرعیه بدون اذن ظاهر البطلان است سیما بر قواعد مخالفین که حسن و قبح
را در احکام الله شرعی محض دانند واما قضیه شاهد بنابرانکه شاهد اقتدار ندارد
نکند بر تصرف در غیر بلکه اقتدار نیست مگر از شارع و شهادت او ما ترتیب حکم
حکم از قبل شارع واما مدخلیت وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار
و همچنین عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم اذن بر تولیت قضا اگر بر عکس
می بود خالی از صورتی نبود واما علی ما فرض فلا یخفی سوم انکه نصب امام بجهه
ازالة فتنه است و شک نیست که تعیین او به بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه
لاختلاف الاراء و تباین الاهواء کما وقع فی زمن علی ع و معاویه و مخالفین در جواب
گفته اند که اگر زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند و میل باهوا
باطله کم باشد هر اینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد و فتنه حادث نشود
و جهات ترجیح معلوم است بشرع و نزاع معاویه در امامت علی ع نبود بل فی انه هل
یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ام لا و اگر زمان ترفع و استعلاء

وحب جاه و میل با هوا نا باشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند شد و پوشیده
نیست ضعف این جواب چه با وجود نص میل بهوا و اراده مخالفت از اهل ایمان و اتقیا
بغایت نادر باشد سیما در عظایم امور مثل امامت بخلاف آنکه نص امامت در کسی
واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود و صدور این از غیره
منافی ایمان و کمال الایقان نباشد چه جهات ترجیح بنا بر اجتهادهای ظنی خواهد بود و منازعه
و تغلب با علی ع چه با وجود نص نیز اختیار کردند و مستبعد بود و اگر نص نبود اختیار بر مثل
سلمان و ابی ذر و مقداد میکردند و مستبعد نمی بود و رکاکت توجیه منازعه
مغایره با علی ع چه حاجت به بیان تواند داشت چهارم ما اشرنا الیه سابقا
من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما بالضرورة و قوله انما تحصل
بالنص لا باختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله
و مخالفین در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرده بر آنکه هر که امت خلیفه کنند
خلیفه خدا و رسول است و با تفاق منکشف شد که خدا و رسول استخلاف او کرده اند
و بیان ضعف آن است که پیشتر اشاره شد بانکه اتفاق مذکور را مستندی نیست که
اقول انا لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنا بر آنکه مستندی که
ممکن است در این اتفاق اذن پیغمبر است امت را و امر او مر امت را بتعیین خلیفه و معلوم امت
و متفق علیه عدم اذن و احتمال اینکه شاید اذن واقع شده باشد لیکن نقل نکرده باشند
للاستغناء عنه بالاجماع معلوم الانتفا است در عظایم امور مثل امامت و خلافت
و منع آن مکابره ایست که استحقاق جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه
گفتیم ظاهر شد بطلان کلام صاحب مواقف در جواب این دلیل که اختیار اهل البیعت

مراد ما از امارت نیست که خدا و رسول انرا علامت کردانیده اند بجهة تحقق حکم خود
بخلاف و نیابت امام مر ایشانرا که علامات سایر الاحکام و بیان بطلانش اینست
که سخن ما در امارت کردانیدن خدا و رسول است که بچه معلوم تواند شد و قیاس این
بسایر احکام نتوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص متحقق است
بکونها امارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماع امت و اجماع مستند
دال بر حجیت او و آن احادیثی است که دلالت کرده بر عدم اجتماع امت بر خطا چنانکه
سابقا مذکور شد جواب گوییم که بر تقدیر تسلیم بعد از تحقق اجماع خالی از دوری
نیست اما سخن در پیش از تحقق اجماع است و در وقت اختیار اهل بیعت که بچه
مستند اختیار آن توان کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد امامت به بیعت بعضی
و موقوف نیست بر تحقق اجماع و بر تقدیر توقف بر اجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماع
است و حال آنکه احادیث مذکوره دلیل اجماع است نه مستند اجماع و پیغمبر آنکه
معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی صلعم است که در ادنی غیبتی از مدینه
ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه از امر الفرایض والسنن
والاداب حتی فی امر قضاء الحاجة اهمال ننموده و نیز معلوم است ان حال او صلی الله
که بر امت خود مهربانتر و مشفقتر از پدر مهربان بود بر اولادش و معلوم است
از عادت پدران که در حین وفات ترک وصیت بجهة اولاد خود نکنند و تعیین
من یقیم بامورهم کنند پس مقطوع به باشد عادة عدم اهمال نبی مر امت او و تعیین
وی کسی را که قائم باشد بامور امت و ایضا قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم دلیل
است بر اینکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود امام از مقومات دین قویم و

از اعظم مکملات شرع مستقیم است و حق تعالی خبر داده باکمال دین پس نتواند بود که
تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره مجرد استبعاد
بیش نیست و امتناعی نتواند داشت و بر صاحب ادنی فطرتی ظاهر و لا یحتسب است رکاکت
ضعف این جواب چه بملاحظه عادات علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم
ان ممتنع باشد عادة چنانچه در تقریر دلیل اشاره بان شد **موضع هشتم**
از مواضع اختلاف تعیین امام و خلیفه اول است بعد رسول الله صلعم جمهور اهل
سنت برانند که خلیفه اول بعد رسول صلعم ابو بکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت
جمهور شیعه برانند که علی بن ابیطالب علیه السلام است بنا بر نص پیغمبر بامامت وی
هم نصوص جلیه و هم نصوص خفیه و بیان هر دو مذهب در فصول آتیه بیاید فصل

سوم از باب سیم از مقاله سوم در ذکر نص پیغمبر صلی الله علیه بر علی ابن ابیطالب علیه السلام بنصوص جلیه بامامت و خلافت

جمهور اشاعره و معتزله و خوارج برانند که پیغمبر صلی الله نص نکرد بر احدی بامامت
خلافت و بعضی از اهل سنت گفته اند که نص کرد بر ابی بکر حسن بصری برانست که
نص کرد بر ابی بکر نص خفی و هو تقدیمه ایاه فی الصلوة و بعضی دیگر گفته اند که نص کرد نص
جلی و در روایتی ایتونی بدواة و قرطاس چنین ساخته اند که ایتونی بدواة و قرطاس
اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله و المسلمون الا ابا بکر و پوشیده نیست
بر عارف متتبع اختلاف این روایة و ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت
اعتبار ان نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال آنکه نزد
امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل

عرض کرده بودند حضرت رسول صلعم بعد از افاقه و اطلاع بران با کمال ضعف تکیه بر دوش
علی و عباس نموده بمسجد شریف فرمودند و امامت مدلسه را بابی بکر نگذاشت که تمام
رساند و بالجمله اهل سنت را اعتنائی بشان این نص نیست و اعتمادی بران اصلا ندارند
اگرچه کاهی در مقام تشنیع ذکر آن میکنند و این معنی معلوم است از کتب ایشان و اگر نص مذکور
فی الجمله احتمال میداشت و از عهده تمشیت و ساختکاری آن بدر می توانستند آمد هر آینه
دست از آن بر نمیداشتند و به بیعت و اجماع که حقیقتش معلوم شمایا و نچسبند و جمهور شیعه
برآنند که نص کرد بر علی ابن ابیطالب بنصوص خفیه و جلیه اما نص خفی متفق علیه
میان جمیع طوایف شیعه است و اما نص جلی مختص اند بآن جمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست
که دلالت بر معنی مراد بالضروره کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله
علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله صلی الله سلموا علی علی بامرة المؤمنین
و قوله صلعم انت الخلیفة بعدی و قوله صلعم لعلی آخذا بیده هذا خلیفتی علیکم من بعدی
فاسمعوا له و اطیعوا و قوله صلعم و قد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن
اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی فبایعه علی ع چه دلالت این احادیث بر امامت و
خلافت بعد از پیغمبر صلعم ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر
معنی مراد از این الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلفا عن
سلف چه راویان و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات ماضی بودند
از ازمنه از کثرت عدد در تفرق بلدان و عدم اجتماع باهم در مکانی از اماکن بحدیست که عقل
تجویز نکند اتفاق و تواطؤ ایشان را بر کذب و طریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع
کتب و تصانیف علماء امامیه است چه عدد رواة و علما و مصنفین امامیه در هر زمانی

از کثرت بحدیست که شک نیست در بلوغ بمنزلۀ تواتر و وجود علما و رواة و تصانیف
بر متتبع مخفی نمی تواند بود چنانکه مثلا وجود شعراء و دواوین شعراء بر متتبعان اشعار
پوشیده نتواند بود و تفرق علما و رواة مذکورین در بلاد متباعده و ملاقات
و صحبت باهم و عدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقۀ شعراء مثلا و کمان اینکه
این کتب و تصانیف متکثره مجعول و مختلق باشند مانند آنست که جمیع دواوین شعرا
مجعول و مختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علما اهل السنة من ان دعوی النص الجلی
ما وضعه هشام بن الحکم و نصرة ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد
و غیره چه در زمان هشام بن الحکم از علماء امامیه و ثقاة اثنی عشریه معروفین و مشهورین
مصنفین افزون از حد تواتر بودند بلا شبهه همه اصحاب محمد حنین و معاصرین ابی
عبدالله جعفر بن محمد الصادق و از کتب و تصانیف متواتر و متداول بلی مخالفین
اگر نسبت اختلاف این مذهب و این قول بجعفر الصادق می نمودند گنجایش داشت
چه همه آن علما و ثقات در آن زمان از اصحاب آنحضرت بودند و رواة و ثقات
و معتمدین وی و باین نسبت معروف و مشهور حتی که این مذهب بین الجمهور از این جهت
بمذهب جعفری مشهور شده لیکن خوش آمد مذهب و طریقه که بر تقدیر اختلاق مختلق وی باشد
اما چون جلالت و منزلت آنحضرت بین الجمهور نیز نه بمرتبه ایست که توهم اختلاق
و ابتداع درباره او توان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از آن
حضرت نموده بهشام بن الحکم که از جملۀ اجلۀ اصحاب آنحضرت است متعلق ساختند
و در حقیقت همان منصرف بآنحضرت است لیکن صرفه در آن نیست و بالجمله
تدین آنحضرت باین دین و همچنین آبا و اولاد وی از ائمه ظاهرین در ظهور

بمرتبه ایست که انکار ان واستبعاد از ان ملحق بانکار ضروریات و اولیات است
وکفی بذلک لنا مستندا وبیچاره شارح مقاصد را این انکار بمثل رضی الله
عنک وارضاک ومثل جعلت فداک وامثال ان که از جناب رضوی مقدس در ظهر عهدنامه
مامون بخط مبارک خود نوشته توسل جسته واعتقاد تبری ائمه طاهرین از
این مذهب کرده هیهات هیهات بلی دو شبهه هست اهل سنت را در انکار وجود
نصوص مذکوره و تواتر ان که محتاج است بدفع ورفع استبعاد از ان یکی انکه
اگر نصوص مذکوره موجود می بود هر اینه متواتر می بود لتوفر الدواعی علی نقله
واگر متواتر می بود افاده علم بجهت ما می کرد لان ذلک هو مناط التواتر وحال انکه
افاده علم نکرده وامام فخر الرازی در اربعین سوگند بخدا یاد کرده که خبر نصوص
اثری که افادهٔ ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع وجواب از این شبهه
انست که عدم افادهٔ علم نظر بشما بنا بر دو وجه تواند بود اول انکه سابقا اشاره شد
بانکه علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد همچنانکه تواند بود که ضروری باشد
وبیانش انست که گاه باشد که عدد ناقلین بحدی وکیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطو و مواضعه
بالبدیهه منتفی باشد ولهذا حاجت بنظر وتامل نباشد مانند علم ما ببلدان نائیه
وگاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر وتامل در احوال
ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان وتباین الاوطان وامثال ذلک کما فی ما نحن
فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص از علما و مصنفین
امامیه ومطالعه کتب و تتبع مصنفات ایشان کنید شک نکنید در صحت این
نصوص وجزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلان وجه دویم اینکه دانسته

شد که افادهٔ علم در خبر متواتر مشروط است زایداً علی الشرایط المعتبره بخلو ذهن
سامعین از اعتقاد و جزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامعین جازم بنقیض آن
باشند البته افادهٔ علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریهٔ برهانیه لکن طریق
استبصار و طلب حق را امثال این مقدمات نسنجد که طالب حق خود را متساوی النسبه
بین طرفی الخلاف کرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب معتقد وی که عمرها در آن خلفاً
عن سلف بسر برده از عناد و تعصب در دیده بر او ظاهر شود بلا تامل و توقف و عصبیت
انقیاد حق تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظهٔ نصوص مذکوره و احوال ناقلان
آن و تتبع کتب و تصنیفات علمای این مذهب نماید تا حق بر او ظاهر شود و علم حاصل
گردد و اگر چنین کند و باین شرایط عمل نماید سوگندی که فخر رازی یاد کرده من اضعاف
آن یاد میکنم و ضامن میشوم که البته علم حاصل شود و حق ظاهر گردد شبههٔ دوم
آنکه اگر نص بر علی موجود و متواتر میبود هر آینه علی محاجه میکرد و نیز اگر خلافت
حق او بود منازعه می‌نمود و طلب حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد از آن کند
سیما با عصمتی که شیعه مدعی آنند و نیز اگر خلافت حق او بود بنصوص مذکوره
و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت بر او
کردند تا چند روز قبول ننمود و میگفت که دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص متحقق
و متواتر میبود هر آینه علی با معاویه بآن محاجه میکرد نه ببیعت مهاجرین و انصار و
بالجمله جمیع امور مذکوره دلیل است بر عدم نص و آنچه شیعه معتقد بآن اند که طلب حق
خود ننمودن و منازعه و محاربه با ابی بکر نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد
بنا بر آنکه هنوز اول امر بود و خلافت استقرار نیافته و شوکتش بهم نرسیده و حال

انکه علی ع در کمال باس و شجاعت و پردلی بود و بنی عبد المطلب همه با او بودند و
مهاجرین و انصار و اجله اصحاب کبار مطیع و منقاد او و کانت فاطمة علیها السلام مع علو منزلتها
زوجته و الحسن و الحسین علیهما السلام مع کونهما سبطی رسول الله صلعم کانا والدیه و العباس
مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی ع امدد یدک ابایعك حتی یقول الناس بایع
عم رسول الله ابن عمه فلا یختلف فیك اثنان و الزبیر مع شجاعته کان معه حتی قیل
انه سل السیف و قال لا ارضی بخلافة ابی بکر و قال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد
مناف ان یلی علیکم تیمی و الله لاملأن الوادی خیلا و رجلا و انصار خود فاطمه مکروه
میداشتند ابا بکر را بنا بر انکه بروایة الائمة من قریش دفع ایشان از توقع خلافت
نموده محروم مطلق کردانید و نیز ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف بنص مذکور باشند
و همه اتفاق کنند بر کتمان او و یکی از ایشان اظهار ان نکند و حال انکه عمر خود را در
اطاعت و خدمتکاری و جانفشانی در راه رسول صلعم کذرانیده باشد و صرف اموال
خود در راه او کرده و بذل و نصرت و یاری حسب المقدور نموده بیکار از چنین
مخالفت بظهور رسانند و کتمان نص و هی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی وای کم
لا مال له و لا شوکة و اکر بعضی مبتوهم اینه انصار بان متمسك شده ابا بکر را از خلافت
دفع می نمودند چنانکه او دفع ایشان نموده بروایت مذکوره و امام فخر در کتاب
اربعین کفته که امر شیعه بغایت عجیب است چه کاهی در وصف شجاعت علی عم بحدی
میرسند که از مقتضای عقل بیرون است و کاهی در عجز او بمرتبه تنزل می نمایند که تاریخ
ضعیف جبانی باعتقاد ایشان نیز نیاید و این لامحاله از معقول خارج باشد جواب
ازین شبهه انست که این تقریر اکرچه خالی از غایت نیست نیست ما را در خواص

وکار آگاهان و مستبصران که در حقایق امور متدبران در تتبع روایات و
تواریخ و سیر و احوال صحابه بغایت ضعیف و بی صورت است بجهت آنکه بر علی علیه السلام لازم
نبود منازعه و مخاصمه با قوم در طلب حق بعد از ثبوت حروب و فتنه و آشوب بلکه بر قوم
واجب بود سر بر قدم او نهادن و کمر اطاعت خدمتکاری بر میان بستن و بر
آنحضرت زیاده از این نبود که امتناع از این امر نماید و خود را در معرض قبول این تحمل
در آرد چه خلافتی که ما حق او میدانیم امر بسیار الهی و فرمانیست نبوی و رتبه ربانی یا سنت
و نیابتی است سبحانی و حوایج متعلق بطرفین است امام و رعیت و رئیس و مرئوس و واجب
بر امام و رئیس در مبدا امر اظهار دعوی حق است اگر ظاهر نباشد و قبول و مباشرت و
واجب بر رعیت و مرئوس طلب و معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت و وجدان انقیاد
و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام و خلیفه از رسول صلعم بنصوص متصل بفعل
آمده بود واجب بر همه اصحاب مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن
بجهت قبول امر او و امتثال فرمان وی نه واگذاشتن امام و مشغول شدن بتعیین
خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر و چون اصحاب امام را بتحقیق بیغرض
گذاشتند و پیرامون وی صلا نکشیدند و بتعیین امام و خلیفه از نزد خود و
برای خود مشغول شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص علیه بتعیین خلیفه
کرده کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص علیه متروک الامر واجب نبود
که منازعه و محاربه با کافه اصحاب بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف
بر وجود اعوان و انصار است و علی ع هر چند متصف بکمال شجاعت بود شجاع غیر یکتن
تقدیر یکه و جمله ... با قاطبه اصحاب و قبایل اعراب چه تواند کرد و چه گونه عجزی

وضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد و از این که بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا
و اوصیا نیست که بخرق عادت فنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای اصحاب و
تفریق کلمه نبود و ابوسفیان را چه پروا بود از اینکه اسلام برطرف شود و شریعت برهم
خورد بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف بنو تیم مکر و تهییج فتنه و آشوب و قتال و هلاک
مسلمانان تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر و آشکار تواند کرد و بخاطر جمع
بضلالت و جاهلیت اولی عود تواند نمود شاه لوحش می باید که ابوسفیان و اولاد و اتباع
او را مؤمن حقیقی و از جمله اهل دین شمارد و بر افعال و اقوال ایشان اعتماد نماید علی ع
باتفاق عقلا رسید ارباب عقول و قدوه اهل هوش بود چگونه سخن هر کس را نشناسد
و راه بقصد و غرض هر کس برد و اینکه آنحضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنا بر آن بود که امر آن
حضرت موقوف بر بیعت نبود بلکه حق وی بنص صریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار
و اثبات حق وی زیاده بر نص رسول صلعم نتوانست نمود هرگاه مخالفت نص رسول نمودند
عدم اعتداد ببیعت عباس و مخالفت آن صعوبتی نداشت و حال انکه بیعت ابی بکر در میان بود و با وجود
از قبول بیعت عباس نمودن قرع باب خلافت و تفریق کلمه بود و مؤید این است انچه جماعتی
از علما کما قال فی الطرائف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت دست بده تا بیعت کنم
بخلافت علی ع اعتذار نمود بقلت ناصر و خوف از تبدد و اکثر مسلمین و طمع کفار در اسلام
و انکه خدای تعالی او را بصبر امر کرده کما جرت علیه سنة جماعة من الانبیاء والاوصیاء
حتی یجد والانصار ایقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت حق تمسک
ببیعت عباس کردن تمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد امامت
و این قضیه نسبتی بقضیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه اینحال مبدا امر

بود و در زمان عثمان امر بیعت بقرار یافت خلافت خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شد
و بنا بر این تو مضایقه و تهاون علی ع در قبول خلافت بعد از عثمان چه بر آنحضرت نبود
قبول خلافت به بیعت کردن و آن خلافتی نبود که خدا و رسول حق وی کرده بوده بودند
تا واجب باشد بر او قبول کردن آن و جایز نباشد تهاون در آن و نیز همین بود سبب آنکه آن
حضرت در محاجه معاویه به بیعت مستند شد نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار
بیعت متعین گشته و اما حکایت انخداع انصار از ابی بکر و معاضدت نکردن تا او و قبول
خلافت او کردن و بیعت نمودن با او موقوف است بر مطلع گشتن بر حقیقت حال و
بیانش بوجه اجمال و نقد مشترک روایات و اخبار و سیر و تواریخ آنست که حضرت رسول ص
پیش از حدوث عارضه مرض موت اسامة بن زید را امیر لشکر کرده بود صحابه را مامور
ساخته بمتابعت وی در مسیر بجانب موته و فلسطین و در مرض موت روزی تکیه بر دوش
علی ع و عباس نموده نزد اصحاب سیما انصار که بر در خانه مبارک ازدحام نموده بودند بیرون آمده
رفته وصیت بلیغی فرموده و اسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت سیدی
ده که انقدر اقامت کنیم که عارضه مبدل بصحت شود که دلهامان تاب نیارد که ترا بدین حال گذاشته
از خدمت تو دوری نمائیم حضرت تاکید بلیغ و مبالغه عظیم در خروج نموده مکرر فرمود جهزوا
جیش اسامة لعن الله من تخلف عن جیش اسامه پس فی الحال اسامه بیرون رفته بسفر
مدینه معسکر ساخت و منادی رسول الله ص ندا در داد که تخلف از جیش اسامه مکنید و
هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت اسامه
و خروج از مدینه ابو بکر و عمر و ابو عبیده جراح بوده اند و اسامه در کوچ کردن از معسکر تعلل
می نمود و اصحاب تعلل می نمودند و منتظر بودند که حال رسول الله ص چون شود تا مرض رسول

اشتداد یافته بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر وفات یافت لشکر خبر [illegible] شده
مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجیب و حالتی غریب روی نموده ابوبکر بر [illegible]
سوار شده بر در مسجد آمد و ثنای حق گزارده گفت ایها الناس اگر محمد مرد رب محمد زنده است و کلام
که سابقا مذکور شد بر زبان راند اصحاب این سخن شنیده روی بجانب سعد بن عباده
نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار و بیمار بود و در سقیفه بنی ساعده
که محفل اجماع و دیوان بود ایشان آورده ند عمر خبردار شد خود را بابی بکر رسانید و تا ابی عبیده
هر سه رو بسقیفه نهادند و از ازدحام عظیم در سقیفه روی داد و بعد از گفتگوی بسیار
ابوبکر با انصار گفت من شما را بابی عبیده یا عمر دعوت میکنم و هر دو دست او را و حلاوت
می نمایم ایشان هر دو بابی بکر گفتند حاشا که ما بر تو تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی
اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی باین نیستیم و باین قضیه هم التماس
نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار آغاز نموده فضل و تقدم ایشان را
بیان کرد و عمر بانگ بر آورد که هیهات هیهات دو شمشیر در یک غلاف نگنجد و بالجمله ابوبکر
مر انصار را بروایة الائمة من قریش [illegible] نکرد و از ایشان نا شد تسکین می داد
و انصار با امارت سعد بن عباده غلوی عظیم داشتند بشیر بن سعد انصاری که سید
و بزرگ قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برد که مبادا انصار سعد را
امیر گردانند در فسا این امر کوشیده با نشئه مذکوره هم داستان شده با امارت قریش
رضا داد ابوبکر اعاده کلام سابق نموده گفت هر کدام از ابی عبیده و عمر که خواهید
بیعت کنید و این دو نیز تکرار کلام خود نموده با ابی بکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد
سبقت و سر گفتار با تا التکما و او نیز بیعت کرد قبیله اوس چون دیدند که سید ایشان

با ابی بکر بیعت نمود همگی مبادرت کرده بیعت می نمودند و ازدحام عظیم روی داد
سعد بن عباده که مریض بود نزدیک شد که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد برآورد
که قتلتمونی عمر گفت اقتلوا سعدا قتله الله قیس پسر سعد برخواسته بلحیه عمر
او بحث و خشونت و دشنام آغاز نهاد ابوبکر برفق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن
عباده را برداشته بخانه وی بردند و روز دیگر نزد وی فرستادند که با ابی بکر بیعت کند
گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی کنانتی واخضب منکم سنان رمحی واضربکم بسیفی
واقاتلکم بمن اتبعنی من اهل بیتی وعشیرتی وایم الله لو اجتمع الجن والانس ما بایعتکما
ایها الغاصبان الجاهلان پس بشیر بن سعد گفت او مردی بغایت لجوج است و ابرام ما
کنید فلیس ترکه بضائر پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرده از دنیا
رفت بالجمله در آن روز صحابه در منازعه خلافت بودند و علی ع با جمعی از بنی هاشم
مشغول تجهیز رسول الله ص و بعد از فراغ از آن مهم در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی
مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبدالرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی
در مسجد بودند که ابوبکر و عمر و ابوعبیده کار خلافت ساخته و پرداخته بمسجد حاضر
شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا و بایعوا ابابکر فقد بایعه الانصار والناس و عثمان
و عبدالرحمن با اتباع خود بیعت کردند و علی ع بمنزل تشریف فرموده و زبیر و بنو هاشم
در خانه وی بودند پس عمر با اسید بن حصین و سلمة بن سلامه و جماعتی نزد علی و بنی
هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابی بکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمة بن سلامه
از دستش کشید و عمر از او گرفته بر زمین زد تا شکسته شد و جماعت بنی هاشم نزد ابی بکر
حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابابکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر اینه شمشیر در شما

کذا دیدم پس بنو هاشم یکیک بیعت مبادرت نموده تا کسی نماند مگر علی بن ابیطالب ع
فقالوا له بایع ابا بکر فقال ع انا احق بهذا الامر منه وانتم اولی بالبیعة لی چه شما بحجیت
قرابت و قرابت رسول ص در این امر بر انصار غالب شدید و از دست ایشان گرفتید
و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا
وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و معلوم است که آنحضرت با ایشان در این وقت که
ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول ص صاحب شده و در مقام مشاحنات
و مغالطات و اخذ بیعت بسبب عقلی و غلطات بوده اند اگر محاجه بنصوص میکرد بقرآن و حدیث
متضمن تخطئه جمیع صحابه بود از مهاجرین و انصار و مخالفت رسول و ترک نصوص محال
این معنی در تغلیط و تشدید ایشان می افزود و بالضرورة انکار از عناد و لجاج ایشان بر مکان
در آن لازم می نمود پس مناسب بود با ایشان محاجه کردن بانچه ایشان با انصار کرده بودند
و این فی الحقیقة تعلیمی بود مر انصار را که بخلافت ابی بکر بالطبع راضی نبودند لیکن
چون شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فطن را از تامل در
این منقول حقیقت حال بغایت ظاهر میشود اما استبعاد در اینکه اصحاب رسول الله ص
چگونه ترک نص و مخالفت امر رسول ص کرده اقدام بر چنین امری نمودند بغایت عجیب است
از کسی که مطلع بر احوال صحابه باشد و در سیر و تواریخ و اخبار تتبعی نموده باشد و بس است
در دفع این استبعاد آنچه از عمر بظهور رسیده در وضع کتابت وصیت رسول الله ص در حالت
مرض موت چنانچه شمه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل سنت
است در شرح نهج البلاغة از یکی از علمای اهل سنت نقل کرده که گفت پرسیدم از استاد
خود که از اعاظم علمای ایشان است که آیا ممکن باشد و جایز تواند بود آنچه رافضیان
مدعی میشوند از نص جلی و روا باشد صدور نص و سماع صحابه مر آنرا و اخفای آن بالکلیه

واقدام بر مخالفت استاد از این سوال نهایت برآشفته شد انگاه گفت بلی ممکن است
وبعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابی بکر وعمر وامثال ایشان همیشه
در حیات رسول صلعم با وی معارضه میکردند واحکام ویرا تغییر میدادند وقریب بیست قضیه
ازین مقوله ذکر نموده از جمله انکه روزی حضرت رسول صلی الله علیه وسلم نعلین مبارک خود را
بدست ابی هریره علی ترددمی داد که در شهر مدینه در کوچه وبازار ندا کند که من قال
لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار باو رسید وخشونت اغاز نهاد ونعلین از دست
او گرفته نزد حضرت رسول امده که می خواهی دست از اعمال صالحه بردارند مسلمانان و
غلظت بسیار نموده حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر از ان امر فرموده واز جمله انها احکام
قلم وکاغذ طلبیدن در حال مرض موت را نقل کرده وبالجمله گفته که چون ایشان احکام
واوامر رسول را در زمان حیات وی تغییر میدادند واز پیش میرفت وعامه صحابه این
حالت مشاهده می نمودند چرا نتوانند بود که بعد از وفات وی نیز بنا بر مصلحتی که داشته
باشند تغییر وصیت وی کنند وبمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند واز جمله مصلحتها که گفته اند
آن بود که خاطر اکثر صحابه از علی ع گران بود وبالطبع با نجناب بد داشتند بنا بر انکه کم بود از
صحابه کسی که علی ع خون وی نریخته باشد وپدر وبرادر واعمام واخوال وقبیله وعشیره وی در دست
وی مقتول نشده باشند ونیز تصلب آن حضرت در اجرای اوامر ونواهی الهی وعدم مداهنه
وی در اقامت حدود الله وتنفیذ احکام الله معلوم همه بود وهیچکس نیست که مداهنه
ومساهله در این امور مطبوع وی نباشد وجماعتیرا که غرض دنیوی نبود لا اقل این غرض
موجب‌ها ورزیدن در اظهار حق وتغافل از ان می شد ونیز وصیت ونص موجب آن بود که
امامت وخلافت مخصوص بجماعت معصوم ومعدودی معدود نباشد واین معنی موافق طبع

مردم نبود چه میخواستند که امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت تا ملوک
و بهر سلسله تواند منتقل شد و غلبه جنجاه و دنیا پست در طبایع جمیع طوایف ناس سیما
قبایل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره تجویز مخالفت رسول است
باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در بعض صحابه چنانکه مذهب اهل سنت است و بنا بر این چه استبعادی
باشد در مخالفت نص چه نص نیز یکی از مخالفتهاست که از هر یک واقع می شد و هرگاه از عمر
که افضل ناس است بعد از ابی بکر باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات
رسول الله واقع تواند شد و هیچ گونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس که دون مرتبه او باشند
بمراتب کثیره اخفای چیزی چند که شنیده باشند و عدم اظهار آن بعد از وفات رسول الله
با میل و رغبت فاضل ناس باخفای آن و احتمال آنکه مبنی بر اجتهادی و گمان مصلحتی باشد
چه استبعادی تواند داشت و حال آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند روایاتی
که دال است بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و مذمت پیغمبر مر ایشان را بر آنچه احداث خواهند
کرد بعد از وفات وی و گواهی دادن پیغمبر بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طرایف نقل
کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن والعشرین من المتفق علیه از سهل بن سعد که
گفت شنیدم از رسول خدا که میگفت من پیش از شما خواهم وارد شد بر حوض و آن
حوضی است که هر که بر آن وارد شود از آن بیاشامد و هر که از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از
من وارد خواهد شد بر من اقوامی که من ایشان را شناسم و ایشان مرا شناسند ثم یحال بینی
و بینهم یعنی پس ایشان را منع کنند از من پس من گویم که ایشان از منند فیقال انک لا تدری
ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو چه کردند فاقول سحقا سحقا
لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری باد مر کسی را که تبدیل و تغییر کند من کرده بعد از من

وایضًا فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث الستین من المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلعم قال الا وانه سیجاء برجال من امتی فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد الصالح وکنت علیهم شهیدًا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقال لی انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی زود باشد که آورده شوند نزد من مردانی از امت من پس ایشان را بگیرند و بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم یا رب ایشان اصحاب منند پس قائلی گوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من گویم همچنانکه عبد صالح عیسی عم گفت یعنی آیه را که در قرآن حکایة از عیسی عم کرده شده خوانم و مضمون آیه با آیات قبل آنست که در روز قیامت حق تعالی بعیسی عم گوید یا خدایا من چون گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام بایشان مگر آنچه تو فرموده بودی و از عبادت پروردگار من و ایشان است و من شاهد بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان ایشان و چون توفی کردی مرا تو رقیب و ناظر بر ایشان بودی و تو بر همه چیز شاهدی اگر عذاب کنی ایشان را هر آینه بندگان تواند کسی را سخنی نتواند بود و اگر عفو کنی ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت پیغمبر فرماید که چون من آیه مذکوره را خوانم قائلی گوید که ایشان بعد از تو همیشه بر میگشتند بعقب خود از آن زمان که تو از ایشان مفارقت کردی وایضًا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین بعد المائة من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلعم قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم ورفعوا الی اختلجوا من دونی فلاقولن ای رب اصحابی اصحابی فلیقالن لی انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار حوض مردانی که صحبت من دریافته باشند تا آنکه چون من به بینم ایشانرا و خواهند که بالا بیایند نزد من

بحث

مرتد بر گشته بوده شوند از نزد من پس من گویم بار خدایا ایشان اصحاب منند در جواب گفته شود
که نمیدانی ایشان چه کردند بعد از تو و بین احادیث بسیار در کتاب مذکور از ابی هریره و از عایشه
و از اسما بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از عبد الله ابن مسعود و از حذیفة بن الیمانی و غیرهم
از هر یک بطرق کثیره نقل کرده اند که مضمون همه نزدیک است بانچه مذکور شد و حاجت بتطویل
نیست و ظاهر است بر عارف فطن که ارتداد منسوب بصحابه بعد از پیغمبر صلعم و تبدیل و تغییر و
احداث ما احدثوا نتوانند مگر انچه با علی و فاطمه و با سایر اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین
بی واسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از مراتب و مقاماتی که حق
سبحانه و تعالی برای ایشان تعیین کرده بود و پیغمبر صلعم بان خبر داده بود و بالجمله هر گاه رسول الله صلعم
خبر از ارتداد ایشان داده باشد و بصحت رسیده و در کتب خود صحاح و احادیث خود نقل
کنند و استبعاد نمایند از پنهان داشتن خبری چند که شنیده باشند بنا بر اجتهاد و مصالح و نحو
که شما تجویز میکنید اظهار ان نکرده باشند یا انکار هم کرده چه بعنوان باید کرد و اما اینکه ائمه
اصحاب کتمان کردند و هیچکس اظهار ان نکرد خلاف واقع است بلکه هرکس از صحابه که اعتنایی
بدنیا نداشت و غرضی در خاطر نبود ما اهلک اباکرد و عاقبتی بر انها مرتب نشد چه در همان روز
که بیعت ابی بکر منعقد شد و تکلیف بیعت بعلی عم کردند و علی عم امتناع نموده و با ایشان
محاجه کرد بانچه شمه از ان مذکور شد گفت زیاده بر انچه مذکور شد که یا معشر المهاجرین والانصار
الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد صلعم من داره و قعر بیته
الی دورکم و قعر بیوتکم و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فوالله معاشر الجمع
ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا الامر منکم ما کان
القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیة فینا و الله انه لفینا

فلا تتبعوا الهوى فتزدادوا من الحق بعداً و تفسدوا قدیمکم بشرّ من حدیثکم یعنی خدا
کنید از خدای تعالی و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را در باره من و سلطنت محمّد را از خانه
بیرون مبرید از سرای وی و بیخ خانهای خود و بسوی سراهای خود و بیخ خانهای خود و دفع مکنید اهل وی سزاوار حق را
از حق و مقامی که او را است در میان مردم بدرستیکه خدای تعالی حکم فرموده و اعلام نموده نبی او
نموده و شما همه میدانید که ما اهل البیت احق و اولی هستیم بامر از شما ما دام که قاری کتاب الله
و فقیه فی دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد
و همه میدانید که چنین کسی در میان ما است نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر آینه
دوری از حق میافزاید و فاسد میکنید عملهای قدیم خود را ببدیهای جدید خود و چون آنحضرت
این کلام مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و سایر انصار وی همه گفتند یا ابا الحسن اگر
این سخن که فرمودی پیش از بیعت با ابی بکر از تو می شنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت
نیست هر آینه همه ما با تو بیعت میکردیم و دو کس در باره تو مخالفت نمیورزیدیم حضرت فرمود
که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده بیامدم و با شما منازعه در خلافت کردم
والله که نمیترسیدم که کسی با ما اهل بیت منازعه کند در خلافت و من گمان نداشتم که
حضرت رسول صلعم در روز غدیر خم حجتی برای کسی گذاشته باشد و حالی را بسخنی تواند بود
پس بگواهی طلبیده در باره قصیه غدیر خم زید بن ارقم روایت کرده که دوازده کس
از اعیان صحابه که از حاضران بدر بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و
ندادم و کتمان نمودم از انست که خدای تعالی بصر مرا از من گرفت و نابینا شدم و در
آوازها بلند کرده بود و گفتگوی بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی کنند و اراده
منفسخ شود پس گفت یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است و لا تزال یا ابا الحسن ترغب عما نحن فیه

کردانید و کمان ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته باشی و مردم متفرق شدند و ابان
بن تغلب روایت کرده که پرسیدم از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام که آیا هیچکس از
اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله بر فعل ابی بکر و نشستن او در جای رسول الله انکار نکرد و سخنی نگفت
آنحضرت فرمود بلی دوازده کس از مهاجرین و انصار و شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان
فارسی و ابوذر غفاری و مقداد و عمار و بریده اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن التیهان
و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمة بن ثابت ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری
و چون ابوبکر بر منبر رفت باهم مشورت نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود آرند
بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت حضرت امیر رفته رخصت از آنحضرت اقدام باین امر
نمایند پس بخدمت آنحضرت رفته گفتند یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی منه
لانا سمعنا رسول الله صلی الله علیه و آله یقول علی مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیفما مال و ما اراده
داریم که برویم و ابابکر را از منبر رسول الله صلی الله علیه و آله فرود آریم آمده‌ایم تا با تو مشورت نموده رخصت
حاصل کنیم حضرت فرمود والله که اگر شما این کار کنید و یقین است که از عهده اینکار بیرون نمی توانید
آمد پس چنان است که با شمشیرها کشیده بحرب من آمده باشید چه اگر شما اینکار کنید هر آینه
ایشان بر سر من خواهند آمد که بیعت کن و اگر نه ترا می‌کشیم و آن وقت مرا لازم خواهد شد که
بحرب ایشان از خود دفع کنم و پیغمبر صلی الله علیه و آله بمن گفته که امت من بعد از من عهد را خواهند شکست و عهد مرا
درباره تو خلاف خواهند کرد و تو با من بمنزله هرونی با موسی و امت بعد از من بمنزله امت
موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هرون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول
الله چه میفرمائی من در آن روز چه کنم و بچه عمل نمایم فرمود اگر اعوان بیابی جهاد کن با ایشان
والا دست از ایشان باز دار و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود و لیکن بروید

وا بابکر را خبر دار کنید و بیاد شما بیا دید تا حجت بر او تمام تر شود پس ایشان بمسجد آمده هر یک علی‌حده بسخن در آمده با ابی بکر گفتگوی بسیار کردند نقل است که جماعه مذکوره در وقت وفات رسول الله صلعم غایب بودند چون حاضر شدند ابو بکر خلیفه شده بود آنجماعه از اعیان صحابه و از اعلام مسجد نبی صلعم بودند و بالجمله حاضر شدند اول خالد بن سعید بر خاست و گفت اتق الله یا ابا بکر تو میدانی که پیغمبر صلعم در روز بنی قریظه و وقتی که خدای تعالی وی را فتح داده بود و علی علیه السلام جماعتی از صنادید رجال و ذی شوکتان ایشانرا کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین والانصار انی موصیکم بوصیة فاحفظوها و مودعکم امرًا فاحفظوه الا ان علی بن ابی طالب امیرکم بعدی وخلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا وانکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی و توازروه و تنصروه اختلفتم فی احکامکم واضطرب علیکم امر دینکم وولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری والعالمون بامر امتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی وحفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی واجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الآخرة اللهم ومن اساء خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء والارض چون خالد این سخن گفت عمر بر خاست و گفت اسکت یا خالد فلست من اهل المشورة ولا ممن یقتدی برایه خالد گفت اسکت انت یا ابن الخطاب که تو بزبان غیر خود سخن میگوئی و بارکان غیر خود اعتماد داری والله که قریش میدانند که تو لئیم ترین قوم من حسبًا وادناها منصبًا واخسها قدرًا واخملها ذکرًا واقلهم غنی عن الله ورسوله وانک لجبان فی الحروب بخیل بالمال لئیم فی العنصر نه نژاد در قریش و نه در حرب نامی و نه ذکری انک فی هذا الامر بمنزلة الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بری منک انی اخاف الله رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها وذلک

جزاء الظالمین پس عمر او زده شد و خالد او نشست آنگاه سلمان برخاست و بزبان فارسی
گفت کردید و نکردید یعنی پس بعربی گفت یا ابابکر الی من تسند امرک اذا نزل بک ما لا تعرفه
والی من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه وما عذرک فی تقدم من هو اعلم منک واقرب الی رسول الله
واعلم بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قدمه النبی صلی الله علیه وآله فی حیاته واوصاکم الیه
عند وفاته پس شما سخن پیغمبر پس پشت افکندید و وصیت او را فراموش کردید و بخلف وعد
و نقض عهد او نمودید و عقد بسته او را گشودید چه او شما را بتحت حکم و فرمان او در آورد
داین اسامة بن زید بسته بود حذرا من مثل ما اتیتموه وتنبیها للامة علی عظیم ما اجترمتموه
من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک الامر وقد اثقلک الوزر ونقلت الی قبرک وحملت معک
ما کسبت یداک پس اگر تو بحق برگردی و تلافی کرده خود نمائی و توبه کنی از گناه عظیم خود
هر آینه بنجات نزدیکتر خواهد بود روزی که تنها در حفره تنگ تاریک خوابیده باشی
واعوان و یاری دهندگان تو ترا واگذاشته باشند فقد سمعت کما سمعنا ورایت کما راینا
و ترا منع نکرد دیده و شنیده تو از آنچه که متشبث بآن شده که هیچ عذری ترا در
نقل آن نخواهد بود و دین [illegible] از خلافت تو نصیبی نتواند بود فقد اعذر من انذر
ولا تکن کمن ادبر واستکبر چنین بود دیگر خواستند سخنان نزدیک باین بگفت و همچنین یکیک
برمیخواستند و تبلیغ حجت میکردند و مضمون همه رد بیعت ابابکر بود و نقل همه آنها
خوض رود بطول میکشد و در آخر همه ابوایوب انصاری برخاست و پس از حمد خدا و ثنا
و صلوات بر رسول و آل وی گفت یا معشر المهاجرین والانصار اما سمعتم قول الله
عز وجل اِنَّ الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا وسیصلون
سعیرا وقال تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها ایا خواهید که

نزد یکی از ایتام رسول الله ص که در حجرشان وفات کرده و امروز شما غصب
حق ایشان کرده اند این بگفت و گریه بر او غالب شد و ابو بکر نتوانست سخن گفت و ابو بکر
شرمنده و ملازم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة فلم اقمت نفسک
هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت کردی پس
دست او را گرفته فرود آورد و با هم بمنزل او رفتند و بالجمله انکار جماعت مذکوره خلافت
ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد طایفه محقه ثابت است بنوعی که قابل تشکیک نیست
چون سایر متواترات ولکن الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم فصل چهارم

از باب سیم از مقاله سوم در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و تعداد بعضی از کتب مصنفات ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه در خلافت امیر المؤمنین علی علیه السلام

و غرض از ذکر این نصوص با وجود غنای از آن
بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطرت سلیم که انکار اهل سنت
مر نص جلی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت مانند فخر رازی و صاحب
مقاصد و غیر ایشان گفته اند که خبری از این نصوص نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر
شود که آنچه فخر رازی سوگندان یاد کرده که نصی که شیعه مدعی اند اثری در دلها
نکرده مبنی بر قساوت و عناد است از انجمله احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه اهل سنت است
در مسند خود نقل کرده از زاذان بن سلمان که گفت شنیدم از رسول الله صلعم که میگفت
کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق
الله آدم قسم ذلک النور جزئین فجزء انا وجزء علی ع و در کتاب فردوس ابن شیرویه دیلمی

کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث با زیادت مذکور است که مقصود از ذکر او
و منه انه قال فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور في صلبه فلم یزل في نبي واحد حتی افترقنا في صلب عبد
المطلب ففي النبوة و في علي الخلافة مضمون مجموع آنست که من و علی نوری بودیم
نزد خدای تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود بچهار ده هزار سال و بعد از آنکه آدم را
آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحد از انبیاء بود و در صلب عبد
المطلب جدا شدیم من و علی پس در من امت نبوت و در علی امت خلافت و از انجمله ثعلبی
در تفسیر خود آورده که چون آیه و انذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر ع
بنی عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد روز دیگر طلبید
ضیافت نمود و آنگاه دعوتشان باسلام کرد و گفت من نیرم از جانب خدای تع
بسوی شما آورده ام بجهت شما چیزی که هیچ کس نیاورده است از دنیا و آخرت که
اگر اطاعت من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا و اطیعوا
تهتدوا و آنگاه گفت کیست در میان شما قبول کند که برادر و وزیر من شود و ولی
و وارث من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند و علی گفت انا
تا سه نوبت پیغمبر ص اعاده این کلام نموده و در هر نوبت قوم ساکت می شدند و علی
میگفت انا پس پیغمبر ص بعلی ع گفت انت یعنی توئی برادر و وزیر و ولی و وارث و وصی
و خلیفه من پس قوم برخاستند و با بی طالب گفتند که برو و اطاعت پسر خود کن
که او را بر تو امیر گردانید و نیز احمد حنبل در مسند خود این معنی را بدو طریق نقل
کرده و فقیه ابن مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از انجمله در مسند ابن حنبل است
که سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت فرمود من کان وصی اخی موسی

گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت فان وصیّی و وارثی و من یقضی دینی و ینجز و علیه
علی بن ابیطالب و از انجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی است در تفسیر و النجم
اذا هوی از ابن عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر نشسته بودیم
که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب در منزل هر کس افتاده باشد فهو الوصی
من بعدی پس جوانان برخواستند و نظر کردند دیدند که در منزل علی بن ابیطالب بود پس قالوا
گفت یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی والنجم اذا هوی ما ضل صاحبکم
وما غوی الی قوله وهو بالافق الاعلی و از انجمله ابن مغازلی در کتاب مناقب آورده از ابی ذر غفاری
رضی الله عنه که گفت قال رسول الله صلعم من ناصب علیا علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب
الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر و از انجمله ابو بکر احمد بن موسی بن مردویه که از حفاظ
اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناده الی عبد الله بن الصامت عن ابی ذر قال
دخلنا علی رسول الله فقلنا من احب اصحابک الیک محبوبترین اصحاب نزد تو کیست
که اگر امری حادث شود و واقعه روی دهد ما با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا
علی اقدمکم سلما و اسلاما و از انجمله ابن مردویه در کتاب مذکور آورده از ام سلمه رضی الله
عنها و کانت الصدیقة الثانیة و اشدهن حبا گفت مولائی داشتم که غلام من بود و تربیت
من کرده و جوان زیبا برومند گشته بود و دشمن علی ع بود و کان لا یصلی صلوة الا سب علیا
وشتمه من با او گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی ع و عداوت او میدارد گفت لانه قتل
عثمان و شرک فی دمه من با او گفتم بدرستیکه اگر نه آن بود که تو مولای و مربی منی و نزد
من بمنزله پدری هر آینه ترا از سری و رازی که پیغمبر ص بمن سپرد خبردار نمیکردم و لیکن
اجلس حتی احدثک عن علی و ما رایته یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه درباره او دیده ام بدو

علی نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلعم بحجره من آمد با علی ع دست بدست هم و
انگشتان در انگشتان یکدیگر مشبک کرده و دست یکدیگر بند و شروع نمودند و بمن
گفت یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون رو و ما را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون
رفتم و ایشان با یکدیگر داخل و بنشستند و با هم راز که بمن آغاز نمودند و من
آواز ایشان می شنیدم و سخن نفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیک
شد که روز نیمه رسد پس من بدر خانه رفتم گفتم السلام علیکم حضرت فرمود داخل
مشو و بمکانی که بودی باز گرد من باز گشتم انقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قائم شد و
همان مناجی میکردند باز دیگر در حجره آمده گفتم السلام علیکم رسول صلعم همان کلام سابق
اعاده نمود برگشتم و لحظه دیگر مکث نمودم باز خود گفتم زالت الشمس و الآن یخرج الی الصلوة
فیذهب یومی و از روز پیشین چندان بر من دراز نمود که هرگز روزی از آن دراز تر ندیده
ام پس پیش رفتم گفتم السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل شو من داخل شدم علی دست
خود را بر زانوی حضرت نهاده بود و دهن نزدیک گوش مبارک آنحضرت داشت و آنحضرت
دهن مبارک نزدیک بگوش علی داشت و با هم راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی ع
روی خود را بطرف دیگر کرده برخاست و بیرون رفت ناگاه حضرت مرا بر دامن مبارک
خود نشانده با من لطف و مهربانی بسیار آغاز نموده و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان
جبرئیل اتانی من الله بما هو کائن بعدی و امرنی ان اوصی بعلی من بعدی و کنت بین جبرئیل
و بین علی ع جبرئیل عن یمینی و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی آنچه
واقع خواهد شد بعد از من تا روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت مکن خدای تعالی
برگزیده است از هر امتی پیغمبری و برای هر پیغمبری وصیی و پیغمبر این امت منم و علی

وصیی

وصیی فی عترتی واهل بیتی وامتی من بعدی پس من بولای خود گفتم این است آنچه من مشاهده
کردم از علی ع دیگر بود آن ای بریده من خواهی دشمنم شده خواهی واگذار پس
از کرده خود پشیمان شده شبها و روزها مناجات میکرد و میگفت اللهم اعفو
لی ما جهلت من امر علی ع بدرستیکه من بعد از این دوستم دوست علی را و دشمنم
دشمن علی را و از احمد حنبل در مسند خود آورده از عبدالله بن بریده
از پدرش که رسول الله صلعم دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی علیه السلم و دیگری بسرکردگی
خالد بن الولید و فرمود که اگر دو لشکر باهم ملاقات کنند امیر هردو علی ع
باشد والا هرکدام بر جند خود امیر باشند هردو لشکر باهم ملاقات کردند منفق
شده رفتیم بر سر قبیله بنی زبید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و ذراری ایشان را سبی نمودیم
و از جمله سبایا علی ع زنی از برای خود برگزید و خالد حسد برده مکتوب بنزد رسول الله صلعم
نوشته بمن داد و چون مکتوب او بردم و برآنحضرت خواندند شدید دیدم که غضب بروی
مبارک آنحضرت ظاهر گشت من ترسیدم گفتم یا رسول الله هذا مکان العائذ بک تو
مرا با مردی فرستادی و با طاعت او امر کردی من تبلیغ رسالت او بیش نکردم فقال
رسول الله صلعم لا تقع فی علی فانه منی وانا منه وهو ولیکم بعدی و ابن مردویه و کتاب
مناقب ابن مردویه و ابن حجر بطریق او آورده و در یک طریق بریده آمده که بریده گفت یا رسول
الله استغفر لی فقال النبی صلعم حتی یاتی علی پس چون علی ع آمد بریده درخواست که بجهت
وی استغفار نماید پیغمبر صلعم بعلی ع فرمود ان استغفر له استغفر له پس هردو بجهت
وی استغفار نمودند و نیز در روایتی دیگر بریده در حدیث مذکور روایت شده وهی ان بریده امتنع
من مبایعت ابی بکر بعد وفات النبی صلعم و بایع علیا ع لاجل ما کان سمعه من نص النبی صلعم

علیه بالولایة بعده و از انجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن
مسعود که گفت قال رسول الله صلعم انا دعوة ابرهیم پس ما گفتیم یا رسول الله چگونه دعوة
ابرهیم گفت خدای تعالی با برهیم وحی کرد انی جاعلک للناس اماما ابراهیم را فرح
حاصل شده گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی پس خدای تعالی باو وحی کرد که یا ابرهیم من
عطا نمیکنم بتو عهدی که وفا بآن نکنم ابرهیم گفت یا رب کدام عهد است که تو وفا بآن نخواهی
کرد حق سبحانه و تعالی فرمود بهر که ظالم باشد از ذریه تو عطا عهد نکنم ابرهیم گفت یا رب
ظالم از ذریه من چه کس باشد حق تعالی فرمود که هر که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم گفت
واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس رسول الله صلعم
فرمود که دعوة ابرهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم
فاتخذنی نبیا و اتخذ علیا ولیا و از انجمله ثعلبی در تفسیر آیه انما انت منذر و لکل قوم
هاد از ابن عباس روایت کرده که چون این آیه نازل شد حضرت رسول صلعم دست بر سینه مبارک
خود گذاشت و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی کرده و گفت انت الهادی
یا علی بک یهتدی المهتدون من بعدی و از انجمله حافظ محمد بن مؤمن شیرازی که از علمای مفسرین
سنت است روایت کرده از انس بن مالک گفت پرسیدم از رسول صلعم از تفسیر قوله تعالی و ربک
یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیرة فرمود که حق تعالی از طین آفرید مرا کیف شاء و مرا و
اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید از جمیع خلق و گردانید مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث
و روایات در کتب علمای اهل سنت بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصایت علی علیه السلام
که این کتاب تاب نقل بعضی از آن ندارد و صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتابی بزرگ از
تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت علیهم السلام فیها احادیث جلیله قد صرح فیها بالنص

علی خلافته

علی علی ع بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف وهی حجة علیهم و
وگفته که در خزانه مشهد امیرالمؤمنین ع این کتاب موجود است من اراد الوقوف علیها فلیطلبها
من خزانته ع و نیز گفته در کتاب استیعاب ابی عمر النمری نصوص صریحه در خلافت علی ع ایراد
شده وکذا فی کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره مشاهده نمودم در تصریحها بفضائل علی
وتحقیق النص علیه و گفته که کتاب مناقب مذکور در دو سه مجلد نزد من موجود است و مبنی متضمن
نصوصا صریحه علی علی بن ابیطالب ع و همچنین کتاب ابن مؤمن الشیرازی که استخراج کرده از
تفاسیر اثنی عشر که در میان اهل سنت معتبر است و همچنین کتاب فائق ابو سعید عبدالقاهر
فانه یتضمن نصوصا صریحة علی علی ع بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب و نیز منصوص بودن
علی ع بامامت و خلافت و مظلومیت و مدفوعیت آنحضرت از مرتبه و منزلت مستحقه خود
در شهرت و شیوع بمرتبه بود که علی رؤس الاشهاد در صدر سالف و سائر ازمنه سالفه
مجاهره و اعلان میکردند و محادثه و مناشده مینمودند و در شهرت بمرتبه بود که
نتوان از دشمنان مخاصمه با ایشان کردند و در کتاب ابی بکر بن مردویه مرویست باسناده
الی داود بن ابی عوف که گفت من معویة بن ثعلبه میخواستم که حدیثی کنم از برای تو
که کذب و تخلیط در آن نباشد گفتم بلی گفت بار شد ابی ذر غفاری و وصیت کرد بسوی علی ع
یکی با و گفت که وصیت بسوی عمر میکردی برای تو بهتر بود ابی ذر گفت والله حقا انه
الربع الذی یسکن الیه لو فارقکم لقد انکرتم الناس و انکرتم الارض یعنی بخدا که آنحضرت را
منزلیست که سکون و قرار نتوان یافت بدون او و اگر او از میان شما برود بتحقیق که شما
منکر خواهید شد و دشمن خواهید داشت مردم را و زمین را راوی گوید پس از آن گفتم
یا اباذر ما می دانیم که محبوب تر بود از صحابه نزد رسول الله محبوب تر خواهد بود نزد تو

کفت آری کفتم فایهم احب الیک کدام از صحابه محبوبتر نزد تو کفت هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه
یعنی علی بن ابیطالب یعنی محبوبتر از اصحاب نزد رسول این شیخ ستم رسیده بقهر و غلبه حق
از دست او کرفته و مرادش علی ع بود و از انجمله این حدیث را علما اهل سنت در کتاب عقد
احادیث و نوادر بر معویه یعنی زنان اکابر قبایل عرب که وقت حکومت معویه بر او وارد
شده‌اند و بدیهه‌ها و محادثه‌ها نقل کرده حدیث دارمیه را که معویه با او کفت میدانی که
چرا بطلب تو فرستاده‌ام و ترا نزد خود آورده‌ام دارمیه کفت لا یعلم الغیب الا الله معویه
کفت ترا طلبیدم که از تو سؤال کنم که سبب چیست که تو علی را دوست میداری و مرا دشمن میداری
دارمیه کفت معاف دار مرا از این سؤال معویه کفت معاف نمیدارم البته میباید کفت پس
دارمیه شروع کرد در ذکر فضایل علی ع و عد فضایل بسیار نمود و از انجمله اینها کفت من
علی را برای آن دوست میدارم که رسول الله ص عقد ولایت او کرد و واجب کردانید محبت
و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفك الدما و جورك فی القضا و حکمك بالهوی و از
انجمله در حدیث وفاده ام سنان در کتاب مذکور بیتی چند که بآن مدح کرده علی بن ابی
طالب را ع نزد معویه ایراد نموده و از انجمله بیانات این دو بیت است قد کنت بعد محمد خلفا لنا
اوصی الیک بنا و کنت وفیا والیوم لا خلف نامل بعده هیهات نامل بعده انسیا
یعنی بودی تو خلفی از محمد ص از برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده
بودی بآن و امروز بعد از او هیچ خلفی نیست که امیدوار بآن باشیم و هیهات که بعد از
او هیچ آدمی امیدوار شده باشیم و غیر از این نیز از حکایات وافدات نقل کرده و ابو الفرج
اصفهانی در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود و عطاها
و صلات بقریش میداد و سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است رقعه مختوم بدست

ربیع حاجب داد که بمهدی رسانند و در آن رقعه نوشته بود مهدی را با بیاتی که مضمونش
این است که عطا مکن و صله مده بنی تیم و بنی عدی را یعنی قبیله ابی بکر و عمر را که ایشان شکر
نعمت تو نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر صلعم نکردند و منع میراث وی از
دختر و پسر عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی و خلیفه وی جستند
و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی رقعه را خواند بوزیر خود داد و فرمود که دیگر با ایشان
عطا ندهند و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی
علمای زمان خود از اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان مبسطه و وثوق داد و انصاف
در میان نهاد و با ایشان مناظره نمود در باب نص بر علی بن ابی طالب بامامت و خلافت
و ذکر کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی و اعتراف نمودند و انصاف دادند
چهل نفر علما بصحت نصوص منقوله و باینکه علی بن ابی طالب ع منصوص است بخلافت و امامت
و این قلیلی بود از حکایات بیکرانه و اما مناظرات آل ابی طالب و علماء شیعتهم فی مجالس
الملوک والوزراء ومقالاتهم فی النص من نبیهم علی علی بن ابی طالب ع بالخلافة فهو امر
یفوت الانسان ان یحصر تفصیله و بالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره
درین فصل آنست که اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث
ایشان نظر کند و نیک ملاحظه نماید کافیست در ثبوت حجت و وضوح برهان با قطع
نظر از نقل متواتر که ثابت است میان فرقه محقه و نیز ظاهر میشود که علمای مخالفین
اگر انکار تواتر نصوص مذکوره نمایند انکار اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان
موجود است نمیتوانند نمود و این اخبار اگر چه هر یک منقول بطریق آحاد باشد لکن مجموع
لا محاله متواتر است بالمعنی در مضمون جمله که منصوصیت علی بن ابی طالب است معلوم

بطریق قطع سیما با انضمام قرائن و امور و حکایات منقوله بطریق تواتر ایشان پس انکار
ایشان نصوص مذکوره را نتوانند بود مگر از روی عناد و عصبیت عاذنا الله و جمیع
خلص عباده من اللجاج والعناد بفضله وکرمه **فصل پنجم از باب سیوم از**
مقاله سیوم در ذکر نصوص خفیه بامامت و خلافت علی بن
ابی طالب علیه السلم و مراد از نص خفی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد
بنوعی از استدلال و آن بغایت بسیار است اما از قرآن مثل قوله تعالی اِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللّٰهُ
وَرَسُوْلُهٗ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوا الَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوةَ وَهُمْ رَاکِعُوْنَ
جمیع امت معتقدند که این آیه در شان علی بن ابیطالب ع نازل شده و هیچکس را شبهه نیست در این
ابن بابویه در امالی نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در
شان من نازل شود چنانکه در شان علی ع نازل شده بود و نشد و از ابی عبدالله جعفر بن
محمد الصادق ع نقل شده که چون این آیه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول الله صلعم جمع
شده گفتند ما با این چکنیم اگر انکار کنیم کافر شویم بانکار این آیه پس کافر به قرآن باشیم
و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم هر آینه ذلیل و خوار باشیم که ابن ابیطالب مسلط
بر ما باشد پس قرار باین دادند که ایمان آورده تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی ع
نکنند در هر چه ایشان را بان امر کند پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعمة
الله ثم ینکرونها یعنی ولایة علی ع و اکثرهم الکافرون بولایة علی ع و صاحب کتاب نهج الایمان
آورده که این حدیث را احمد بن حجر طبری نیز نقل کرده و جمهور مفسرین منقولست که این آیه
در شان علی ع نازل شده و در اکثر کتب علمای اهل سنت مذکور است و بلاشبهه بحد
تواتر رسیده و بیان دلالتش بر مرام آنست که انما کلمه حصر است و معنی این آنست که نیست

ولی شما مگر خدا و رسول وی و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت رکوع صدقه دهند لیکن
هرگاه حصر مراد نباشد یا آنکه مراد از ولی متصرف در امور نباشد چه معنی دیگر از معانی
لفظ ولی مانند محب و ناصر منافی حصر نیست و لفظ الذین اگرچه صیغه جمع است لیکن
متصف باوصاف مذکوره باعتقاد ایشان بر متصدق در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر
علی پس مضمون این آیه این باشد که علی متصرف در امور شما است چنانکه خدا و رسول و مراد
از امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و در شرح مقاصد از این ابتدای سوال جواب
گفته بمنع بودن ولی بمعنی ولی متصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مانند آیه پیش است و هو قوله تعالی
لا تتخذوا الیهود والنصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض که نهی اتخاذ دلالت بر یهود و
نصاری کرده و آن نیست مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و آیه بعد و هو قوله
تعالی و من یتول الله و رسوله والذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون و این نیز بمعنی
محبت و نصرت است غیر این نتواند بود و پوشیده نیست که این جواب بغایت
عجیب است چه آیه منزله در شان علی ع انما ولیکم الله است نه آیه پیش و پس پس در بنا
بنا بآنچه ضرورت نتواند بود و نیز جواب گفته باحتمال آنکه و هم راکعون حال نباشد
بلکه معطوف باشد و مراد وصفی دیگر باشد برای مؤمنین که در نماز رکوع می کنند و
ایشان مانند نماز یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی وقوف بر
کلام داشته باشد پوشیده نیست و اما سه قوله تعالی و کونوا مع الصادقین بیان دلالت
آنست که حق تعالی امر کرده ببودن با صادقین و مراد از صادقین معصومین است چه
مراد از صادق کسی نتواند بود که معلوم باشد صدق وی در جمیع اقوال ثابت نیست مگر
برای معصوم و عصمت غیر علی ع بالاجماع ثابت و معلوم نیست پس مراد از صادق

غیر از علی ع منتفی خواهد بود پس مراد علی ع باشد و الا لازم آید عدم تحقق با صدق
صادقین و لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن لا محاله ممتنع است و منها
قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بیان دلالتش آنست که مراد
از اولی الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیحست عقلا پس مقتضای آیه
کریمه وجوب وجود معصوم در میان امت است و الا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق و عصمت
از غیر علی ع باتفاق منتفی است پس مراد از اولی الامر نباشد مگر علی ع و اما از سنت
متواتره متفق علیها دو حدیث است که متواتر است در میان جمیع فرق امت محمد ص
اول حدیث غدیر و آن حدیث بطریق خاصه و موافق او فزون از حد احصا منقول شده و آن
نزد شیعه از نصوص جلیه متواتره است بنا بر آنکه منقول از طریق شیعه متضمن بتصریح
بخلافت و امامت اوست و از علماء اهل سنت محمد بن جریر طبری هفتاد و پنج طریق نقل کرده
و ابن عقده صد و پنج طریق و بعضی بصد و پنجاه طریق و بیش بعضی بصد و بیست و پنج
طریق و در مسند احمد بن حنبل بطرق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد بن
عقدیه بطریق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی و در
صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح الست و در کتاب مناقب ابن
مغازلی شافعی به ده طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله
وقد روی حدیث الغدیر مائة نفس منهم العشرة وهو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان لابن
ذکر طرق و کتب مذکوره گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث غدیر قلیلی است از کثیر و
دلالت قلیل بر کثیر چون دلالت نهر عظیم بر بحر عظیم چه هر فرقه در این باب روایت کرده اند
بطرق مختلفه از منطق نشابه که ممکن نیست حصر و عد آنها و مروی شده که روز غدیر

علی بن ابی طالب شصت هزار شاهد است و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار از امت
و این اشاره بانست که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و ظاهر است که در حضور این چنین
جمع کثیر و در چنین محفل عظیم بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر
این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل سنت واقع شده مبنی بر قلت تتبع
اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله منه و لا محاله قدح در صحت این
حدیث از مقوله قدح در صحت وجود بلاد نائیه و وقایع ماضیه مثل صحت و لا اقل قدح در صحت
وقوع حجة الوداع خواهد بود چه هرکس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث
غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در
شرح مقاصد آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و
عناد تواند شد کما لا یخفی و نسبت عدم نقل بمسلم مخالف است با آنچه در کتاب نهج الایمان
که از تصانیف یکی از اعاظم علمای شیعه مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که
در صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دوازده ورق ذکر این حدیث واقع است و قد تشرف منابع
جمیع منقولات بجمیع طرق مختلف [illegible] پیغمبر در حین رجوع از حجة الوداع
چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود حتی ان الرجل یضع ردائه تحت
قدمیه من شدة الحر و اکثر مسلمانان در اثنای سفر همراه بودند حضرت فرمود تا منادی ندا کردند
که همه حاضر شوند و امر فرمود از جهاز شتر شبیه منبر ساختند و بر بالای آن برآمده و
بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین کرده گفت معاشر المسلمین الست اولی
بکم من انفسکم یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم من اولی بشما بتصرف در امور شما از نفسهای
شما همه گفتند اللهم بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد

من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی هر کہ من مولای اویم علی مولای او
خدا وندا دوستدار دوستدار علی را و دشمندار دشمن علی را و یاری ده یاری دهندهٔ علی را
و فرو گذار فرو گذارندهٔ او را بیان دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بمعنی اولی آمده
و معتق و صاحب و جار و حلیف و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع و اولی اما آمدنش
بر اینکه مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی النار هی مولیکم ای اولی بکم چنانکه تصریح کرده
بآن ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت و عربیه اند و نیز در حدیث و در اشعار
لغت عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده و مولی بمعنی اولی بدلیل صدر این حدیث اعنی قوله السّت اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه چنانکه بر هر که ادنی وقوفی بر اسالیب
کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از مولی نتواند بود مگر اولی
و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق این مقام نیست اما سته سابقه بنابر عدم
و اما معنی تاسع بنابر ظهور و عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنابر عدم تخصیص بعلی ع لقوله تعالی و المؤمنون
و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض و این معنی عام است بر علی و غیر علی را چه تخصیص علی ع بذکر
و جمع نمودن مردم در روز گرم در اثنای سفری و در چنان موضع بجهت استماع این
حدیث که مضمونش ثابتست بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مؤمنین وجهی نتواند داشت
و معنی تاسع نیز چون معنی عاشر مفید مطلوبست بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان
گفته معنی حقیقی مولی هست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر افراد معنی اولی و در هر معنی
دیگر که اطلاق شده بنابر آن شده که معنی اولویت در آن موجودست چه ابن عم اولی است بابوت
ابن عم از اجانب و جار اولی است بملاطفت و شفقت از اباعد حلیف اولی است بمعاونت نصرت
حلیف خود از غیر حلیف و معتق اولی است بملاطفت و نصرت معتق اولی است بمیراث معتق
و مالک الرق اولی است بتدبیر بنده خود و ناصر هر کس بسبب نصرت او اولی است بآن کس و

وضامن جریره اولی است بسبب ضمان بانچه لازم شود مضمون را و سید مطاع اولی است
بطاعة از غیر پس اگر معنی دیگر در اینمقام مناسب بود چون معنی اول نیز محتمل است عدول
بان متعین میشد بنابر آنکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است از حمل لفظ بر اشتراک
چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست و از واضح دلایل بر آنکه
مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب فهم نکرده اند از لفظ اولی
مگر امامت و خلافت و مرتبه و فضیلت علی را بر سایر صحابه آنست که نقل کرده ابن
مردویه از ابی سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث مذکور حسان
بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله ائذن لی ان اقول ابیاتا قال قل
علی برکة الله یعنی با اذن من بگو که بیتی چند در این باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال
حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا شهادة رسول الله پس شروع کرد بخواندن
ابیات و از جمله ابیات این بیت است شعر وقال له قم یا علی فانی رضیتک من بعدی
اماما وهادیا یعنی پس گفت یا علی که رضا دادم که تو بعد از من امام و هادی باشی و نیز
ثعلبی و غیر او از مفسرین در سبب نزول سأل سائل بعذاب واقع نقل کرده اند
و ارباب تواریخ نیز ایراد نموده اند و نقل [illegible] آنست که حارث بن نعمان فهری چون
خبر روز غدیر باو رسید بر ناقه خود سوار شده [illegible] بنزد رسول صلی الله علیه و آله آمد و داخل شد
بمجلس آنحضرت در وقتی که مملو از صحابه بود مجلس و گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا
و بنبوت خود دعوت کردی و ما قبول کردیم و بنماز و صیام امر فرمودی قبول نمودیم و بهمین
راضی نشدی تا آنکه بازوی پسر عم خود را گرفته بر ما تفضیل دادی یا از پیش خود کرده ای
یا از نزد خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر محمد

باشد مى‌گويد من سنك بلا ران همو بر اهل خود رسيده بود كه سنكى بسر او آمد و هلاك
شد بعد از ان آيه مذكوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولى در حديث مذكور اولى باشد
معنى حديث چنين مى‌شود كه هر كه من مولا و اولى باويم على اولى باو هست و ظاهر است كه نبى اولى است بجميع امت
پس على اولى باشد بجميع امت و مراد از امامت نيست مگر اولويت با مور جميع مسلمين پس
حديث مذكور نص باشد بر امامت على ع و اين دليل با اين تقرير كه كرديم بغايت واضح است بحمد الله تعالى
و شارح مقاصد در جواب از اين دليل زياده از انچه اشاره بان كرديم از منع تواتر و قدح
در صحت خبر و عدم نقل بعضى از محدثين گفته اكثر ناقلين اين خبر نقل نكرده اند مقدمه صدر
حديث را كه دلالت كرده بر بودن مولى بمعنى اولى و بر تقدير صحت خبر مؤخر شرا يعنى قول
او كه اللهم وال من والاه مشعرست ببودن مولى بمعنى ناصر و محب و مجرد همين احتمال كافى است
در دفع استدلال و عموم اين معنى در جميع مؤمنين را منافى اين نيست لجواز ان يكون الغرض
منه التنصيص على موالاته و نصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات يعنى
با وجود عموم نصرت و موالات در جميع مؤمنان را بمقتضاى آيه كريمه مى‌تواند بود كه غرض تنصيص
بر موالات على ع باشد تا مبادا كسى تخصيص دهد موالات عامه را كه مقتضاى آيه كريمه است بغير
على و ايضا ليكون اقوى دلالة و اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه و آله
و اينقدر محبت و نصرت كه مقرون بمحبت و نصرت نبى باشد اگرچه مفيد زيادتى شرف
باشد ليكن موجب ثبوت امامت نمى‌تواند بود و اگر مسلم باشد ثبوت امامت بمجرد همين
دلالت بر استحقاق امامت كند در مآل و لازم نيايد نفى امامت ائمه ثلثه و جواب
از اين نوع ركيكه يازده از تقرير دليل ظاهر است و بجهت زيادتى بسط انها را بيان كنيم
و گوئيم ثابت شد ببيان واضح كه نقل اين خبر بالغ بحد تواتر بلكه متجاوز از ان بطرق

مخالفین نیز انها فضلا عما اذا انضم الیها النقل المتواتر الثابت عندنا و بعد از ثبوت تواتر
قدح قادحین در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند و عدم نقل کثیری از محدثین اگرچه
از ثقات باشند ضرری بثبوت صحت نمیرساند چنانکه قدح قادحین در علوم ضروریه
و شبهه سخیفه ایشان تاثیری در صحت و جزم بعلوم ضروریه نمیتواند داشت و عاقل
در بحر عظیم افتاد از صدور تمام قدح در صحت این حدیث غدیر که از زبان علما صادر گردد
با وجود اشتمال اینهمه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بر این حدیث و بعضی از علمای اهل سنت
کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله ابن عقده که از اعاظم و ثقات
علمای اهل سنت است کتابی علیحده تصنیف کرده مسمی بکتاب الولایه و در ان کتاب جمیع
اخبار وارده در باب غدیر را ایراد نموده و ذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده از جمله همه اکابر
صحابه مثل ابی بکر و عمر و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعد بن مالک و عباس
بن عبد المطلب و ابی ذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال اینان و عدد اسامی رواة از صحابه
که در ان کتاب ایراد کرده افزون از [illegible] و کتاب طرایف نقل نموده و گفته که این کتاب نزد من
موجود است و بخطوط کثیره [illegible] علمای معتبرین و اما انچه در بیان احتمال
بودن مولی بمعنی ناصر و محب گفته بنا بر مناسبت حدیث که جمله غائیه است چگونه معنا صلح
تواند کرد با سابقت صدر حدیث و فا تفریع و دلالت سبب و چنانکه اشاره بان کردیم و اما
احتمال اینکه شاید غرض تخصیص موالات علی باشد تا بعد از تخصیص ثالثه ایا بکدام
شقاوت توهم این تواند کرد که موالاتی که تا بنسبت هر مومنی را با هر مومنی ثابت نباشد
مومنی را با علی ع و انحضرت نازل و ساقط از درجه ادنی و اضعف مومنین باشد تا ان
توهم محتاج باشد برفع نمودن بچنان اهتمامی عظیم که شمه از ان بیان کرده شد و ممکن

ان یصدر امثال هذا المقال الا عن غایة العصبیة والجدال اعاذنا الله تعالی من الوقاحة

واما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد شرافت باشد مر علی را بمقارنت موالات او با موالات نبی صلعم بدون زیادهٔ امامت با وجود اینکه مفید سلطنت است چه مقارن کردن نبی صلعم موالاة خود و منزله آن گردانیدن من فضل جزاف نتواند بود بدلیل قوله و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی و فضیلتی خواهد بود که ثابت است مر علی ع را نظر بجمیع و همین مزیت موجب امامت است باتفاق عقل لیکن خلاف ظاهر است زجهت اهتمام

ونیز ثابت است محققا مندرج شیعه بسیاری از علماء مخالفین قائلند بصحت آنکه آیه یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین در باره عقد ولایت علی نازل شده و قصه یوم الغدیر بنابر نزول این آیه کرده بود بیانش آنست که رسول الله صلعم مامور شد از نزد خدای تعالی بتبلیغ ولایت و امامت علی بن ابیطالب ع بسوی امت و آنحضرت بنابر استشمام و استنباط کراهت و ثقل این معنی بر اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ این معنی مینمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیه مذکوره نازل شد و مضمون این است که ای رسول تبلیغ کن آنچه بتو فرموده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود و اندیشه از مردم مکن که حق تعالی ترا نگاه خواهد داشت از مردم و تحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف و لام الکافرین برای عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که کراهت داشتند امامت و ولایت علی را کما لا یخفی علی الفطن الذکی پس با وجود اینهمه مبالغه و اهتمام و نزول آیه و صدور عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور غیر از امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت منوط بآنست و دلیل بر اینکه آیهٔ مذکوره در شأن علی ع نازل شده از روایات

مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل آیہ مذکورہ قال قال ابو جعفر محمد بن علی علیہما السلام معناہ بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل علی بن ابی طالب و فی روایۃ اخری معناہ بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی ثابت کردہ از ابن عباس کہ چون آیہ مذکورہ در شان علی ع نازل شدہ گرفت رسول اللہ صلعم دست علی را و گفت من کنت مولاہ فعلی مولاہ اللہم وال من والاہ و عاد من عاداہ و نیز امام فخر رازی در تفسیر کبیر روایت کردہ از ابن عباس کہ نزلت ہذہ الآیۃ فی فضل علی بن ابی طالب فلما نزلت ہذہ الآیۃ اخذ بیدہ و قال من کنت مولاہ فعلی مولاہ اللہم وال من والاہ و عاد من عاداہ فلقاہ عمر فقال ہنیئا لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولا کل مؤمن و مؤمنۃ و از وضوح برہان بر اینکہ قضیہ غدیر موجب امامت است نزول آیہ الیوم اکملت لکم دینکم است در شان قضیہ مذکورہ چہ اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین و اتمام نعمت و رضا بدین اسلام در وجہی نتواند داشت و نزول این آیہ در آن روز نزد شیعہ ثابت و محقق است و علمای اہل سنت نیز نقل کردہ اند از جملہ ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیرہما روایت کردہ اند از ابی ہریرہ قال من صام یوم ثمانی [illegible] کتب لہ صیام ستین شہرا و ہو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلعم بید علی بن ابی طالب فقال الست [illegible] بالمؤمنین من انفسہم قالوا بلی یا رسول اللہ قال من کنت مولاہ فعلی مولاہ فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنۃ فانزل اللہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در مجلد سیم روایت کردہ از طاوس ابن شہاب کہ یہود گفتند کہ اگر این آیہ یعنی آیہ الیوم اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد ہر آینہ ما روزی را کہ این آیہ در آن روز نازل شدہ بود عید اخذ میکردیم و اما اینکہ بعد از تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت

فی الجمله کند و نفی امامت ائمه ثلثه نتواند کرد جواب آنست که مقصود ازین خبر ثبوت
نص است بر امامت علی بن ابی طالب ع و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ائمه ثلثه بنا بر عدم
نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی بامامت فی الجمله امامت دیگری بدون نص ثابت
نتواند شد و بیعت معارضه با نص نتواند کرد بالاتفاق و حال آنکه ظاهر از من کنت مولاه
فعلی مولاه عموم اوقات است و چون بقیه تمام حیات رسول الله ص تا بشناسی عقل بیرون رفتن
باقی ماند بما اوفات در تحت عموم داخل باشد بحث دوم سنت متواتره در نص خفی حدیث منزلت است
و هو قوله ص لعلی ع انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر حدیث منزلت بتواتر
حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان وهذا شیء ظاهر مشتهر غنی لشهرته و تواتره عن ایراد
الاسانید لان الناقل له هو الناقل لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر و صحة
التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة ص و حال آنکه این حدیث از رسول الله ص در مواضع دیگر نیز
غیر از روز غدیر غرض صدور یافته بحیث لا یحصی کثرة و نقله الفریقان نقلا معلنا مکشوفا
والنبی ص خاطبه بذلک فی مقام بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت احمد بن حنبل
در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی [illegible] قال ان رسول الله ص حین خرج فی غزاة
تبوک استخلف علیا ع علی المدینة [illegible] علی ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا وانا معک فقال
او ما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر
از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله ابن احمد بن حنبل
بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در جمع بین الصحیحین از سعد بچند طریق منقول شده و
نیز در صحیح بخاری در جزو رابع و جزو سادس نقل کرده و کذا مسلم در صحیح خود نقل کرده
هر کدام بطرق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره والطبری فی المجاهد و صنف

ابن عقدہ کما فی طرفہ ورواہ الخطیب فی التاریخ والعسکری فی الفضائل ورواہ ابن المغازلی
فی المناقب باکثر من عشر طرق ورواہ الفیروضی وعبد اللہ ابن مسعود وسعد بن ابی وقاص
وعبد اللہ بن عباس وجابر بن عبد اللہ الانصاری وابی ہریرہ وابی سعید الخدری وجابر بن
سمرۃ بن مالک بن الحرث والبراء بن عازب وزید بن ارقم وابی رافع مولی رسول اللہ صلعم وعبد اللہ
بن اوفی وانس بن مالک وابی برزۃ الاسلمی وابی ایوب الانصاری وعقیل بن ابی طالب
معویہ بن ابی سفیان وام سلمہ واسما بنت عمیس وسعید بن المسیب ومحمد بن علی بن الحسین
علیہما السلام وحبیب بن ابی ثابت وشرحبیل بن سعد وغیرہم کلہم عن النبی صلعم وشرح الزوائد
باسانیدھا وطرقہا ورواہ ابن عبد ربہ فی کتاب العقد وذکرہ الحاکم ابو نصر الحربی فی
کتاب التحقیق ورواہ فی الجمع بین الصحاح الستۃ فی صحیح ابی داود وصحیح الترمذی الی غیر ذلک
از بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر این خبر کہ علماء اہل سنت کردہ اند بمنزلہ منع
تواتر خبر غدیر است و صحیح جواب نیست واما بیان دلالت بر مطلوب انست کہ منزلۃ مصدر
مضاف بسوی عام است شامل است جمیع منازل ومراتبی کہ ہرون را ثابت بود بعموم
بدلیل صحت استثنای مرتبہ نبوت ... باستثنای متصل صحیح نبود وخیال انکہ
صحیح است بشہادت عرف چہ اگر کسی بکسی گوید انت منی بمنزلۃ فلان الا المنزلۃ الکذائیۃ ہیچکس
شک نکند در صحت این استثنا و با بن تقریر کہ کردیم مندفع شد بحث شارح مقاصد کہ
استثنا مذکور در حدیث یعنی قولہ الا انہ لا نبی بعدی استثنای متصل نیست کہ افادہ
اخراج منزلہ نبوت کند تا بمنزلہ الا النبوۃ باشد بلکہ الا بمعنی لکن است و مفید استثنای
منقطع و مستثنی باستثنای منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منہ پس لازم نیست
عموم مستثنی منہ کہ منزلت باشد وجہ دفع انست کہ شک نیست کہ اگر بجای الا انہ

لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر آینه کلام صحیح و استثنا متصل میبود و اگر نه منزلت
عام باشد لازم آید که چنین باشد نیز شک نیست که مراد از این کلام استثنای مرتبه
نبوت است و الا کلام خالی از فائده بود پس واجب است که منزلت عام باشد جمیع منازل را
و از جمله منازل هرون از موسی اینست که متصرف در امور موسی بود بنا بر آنکه خلیفه موسی بود
و شریک امر وی در حیات موسی پس اگر باقی بودی بعد از موسی همان متصرف در امور موسی بودی خواه بسبیل
استقلال و خواه بسبیل خلافت و اما عزل هرون لازم آمدی نفرت موسی و آن نفرت یعنی که
موجب اهانت است جایز نیست پس این منزلت نیز یعنی تصرف در امور ثابت باشد برای علی
نظر به پیغمبر و چون تصرف در امور نبوت بسبیل استقلال که مرتبه نبوت است در شان
علی جایز نیست بنا بر ختم نبوت پس تصرف بسبیل نیابت که منزلت خلافت و امامت است ثابت باشد هو
المطلوب و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر رازی در کتاب الاربعین
بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی بودی بعد از موسی چه انعزال از خلافت
و استقلال در نبوت موجب اهانت نیست وجه دفع آنست که منزلت هرون تصرف در امور بوده بمعنی
اعم اعنی خواه بسبیل استقلال و خواه بسبیل نیابت و این منزلت بهمین معنی اعم باید
که ثابت باشد برای علی چه هرون اگر بعد از موسی مبعوث نشدی که از خلافت معزول میشد
و باستقلال تصرف در امور نبوت میکرد انعزال از منزلت بمعنی اعم لازم نمی آید در شان
علی چون نبوت ممتنع است پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزلت هرون بمعنی
اعم برای علی ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکور است
فصل ششم از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی از فضایل
و کمالات که متصف بوده بآنها آنحضرت مقدس علی بن ابیطالب ع

تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد از رسول صلی الله علیه وآله
از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات مطهر او نص بود
جلی بلکه اجلای نصوص بر امامت و خلافت آنحضرت بنا بر
قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة
بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و الصبیان
بدان ای برادر که این مطلب یعنی افضلیت علی بن ابی طالب از جمیع غیر محمد بغایت ظاهر و
مکشوف است بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من
از یکی از علمای زمان خود شنیدم که از یکی از افاضل سادات حکمای فارس نقل
کرد که بدیدنش رفتم پرسیدم که در ثبوت نبوت محمد بن عبد الله بکدام دلیل تمام
جمع نموده اید گفتم بهمین دلایل که در کتب متکلمین مذکور است تسمیه نمود گفت ظاهر
میشود که سید بدلایل دیگر اتم از این دلایل مشهوره اعتماد کرده سید فرمود بلی من بتصدیق
علی بن ابی طالب خاطر جمع کرده ام و چون شنیده نیست منافات بجناب این کلام چون تقدم او
فضل و کمال از علی آنها دیده که [illegible] بهانه دیده مکرر از اسطه علی و اولاد طاهر او
پس هر که اثری از آثار او علی بن ابی طالب [illegible] بود مکر افضل الانبیا سید المرسلین
فالحق بین مسئوا انکار افضلیت التروهم نتوانند کرد مگر بزبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی
و گویند افضلیت علی از جمیع صحابه سابقه یعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم
و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و غیر از
صفات نفس و ملکات نفسانیه و دینیه مسلم است لیکن افضلیت یعنی اکثریت ثواب عند الله
مسلم نیست بلکه افضلیت یعنی اکثریت ثواب مخصوص است بابی بکر و گاه باشد که گویند

کان افضلیت ابی بکر بشیٔ وقر فی صدره و ما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرت
که مسلّمست بینهم و بعد از ان نقل اجوبه ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضایل
آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحدی است که عرفا ممتنع
است حصر ان و در هیچ باب از ابواب شریعت ایشان را انقدر احادیث نیست که در باب
فضایل علی ع و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد
طاهرین او تالیف کرده اند چون در این باب نقل احادیث مختصه بر ایشان حجت نتواند بود
همان از مقبولات و مسلمات ایشان ذکر باید کرد فالفضل ما شهدت به الاعداء و در میان
علمای اهل سنت اصحاب نقل و محدثین ایشان را یافتیم که در فضایل آنحضرت و ترک از روی
عناد چه با آنکه مخالف معتقد ایشان است هیچ پنهان نکرده اند و هر چه با ایشان رسیده
در علو تشریف حلاوت است و ترتیب تزیین بعبارات متکلمین
روایت کرده اند و این از برکت ثمار فن جدل است که بهیچ مرتبه توقف نتوانند نمود پس نقل
فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبه ایشان را ایراد نمائیم تا از شائبه ریب
بری باشد و بجهت تبرک ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت نموده گوئیم روی حجة الاسلام
ناصر بن ابو المکارم المطرزی الخوارزمی ... من اعیان علماء المذاهب الاربعة باسناده
عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله لو ان الغیاض اقلام و البحر مداد و الجن حساب
و الانس کتاب ما احصوا فضایل علی بن ابیطالب یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها
مداد گردند و همه جنیان حساب کنند و همه آدمیان نویسنده باشند هر اینه حصر فضایل
علی بن ابیطالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی
از فقهای اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من اصحاب
رسول الله ما جاء لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچیک از اصحاب

پیغمبر ص مثل فضایلی که وارد شده در شان علی ع وروی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی
کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول الله صلعم و فاطمه
علیهما السلم بدیدن او رفتند و وقتی که نزول نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان بود
چون فاطمه پیغمبر را بحال چنان دید بگریه درآمد و دموعش روان شد فقال صلعم لها یا فاطمه
ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباک فبعثه نبیا ثم اطلع الیها ثانیة فاختار
منها بعلک فاوحی الی فانکحته ایاک واتخذته وصیا اما علمت ان لکرامة الله ایاک زوجک
اعظمهم حلما واقدمهم سلما واعلمهم علما فسرت بذلک فاطمه واستبشرت الحدیث یعنی ای
فاطمه بدرستیکه حق تعالی نظر کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد پس نظری کرد
دویم باره و برگزید شوهر ترا و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم و او را وصی خود کردانیدم آیا
نمیدانی که برای کرامت تو است که خدای تعالی تزویج کرد ترا با عظیم ترین امت در حلم و
سابق ترین همه در اسلام و دانا ترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور و مستبشر
کردید و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه مر علی را هشت خصلتست اول آن
ایمان بخدا دویم ایمان برسول سوم [illegible] فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن و حسین
ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر هشتم [illegible] کردن بکتاب الله ای فاطمه ما اهل بیتی
ایم که حق تعالی ما را هفت چیز کرامت کرده که هیچ کس از اولین و آخرین نکرده نبینا افضل الانبیاء
وهو ابوک ووصینا افضل الاوصیاء وهو بعلک وشهیدنا خیر الشهداء وهو حمزه
عم ابیک و از ماست آنکه با دو بال در بهشت پرواز میکند هر جا که خواهد و هو جعفر ابن عمک
ومنا سبطا هذه الامة وهما ابناک ومنا والذی نفسی بیده مهدی هذه الامة و ما درای مقام
از این احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفای جواب این مقام مقدور نیست و بلی هست مستبصر

نظر را این حدیث و حدیث ام سلمه که در فصل چهارم مذکور شد بر سر نقل کلام متکلمین
ایشان و هم چنان موافق دوره که شیعه برد اثبات افضلیت علی علیه السلام در مسلک ثالث

مسلک ثالث و اعتراض بر چند دلالت که بر افضلیت علی علیه السلام علی الاجمال

وان چند جهت است جهت اول آیه مباهله و بیان آن است که پیغمبر با قوم نصاری گفت بیائید
تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما را
و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث
صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر علی با حضرت در آن مباهله داخل نبود پس حضرت علی را
نفس خود خوانده و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال
با نبی و از جمله کمالات نبی نبوت است چون نبوت به پیغمبر ختم شد و در بنا بر ختم نبوت سایر کمالات
در حکم مساوات داخل باشد چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت
پس افضل باشد از امت چه نبی لامحاله افضل بود از امت جهت دوم خبر طیر و ایچنان است
که مرغ کبابی هدیه نزد پیغمبر ص آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بتو که با من شریک
شود در تناول این طیر پس علی آمد و با حضرت اکل طیر مشوی موافقت نمود پس علی احب خلق
باشد نزد خدا تعالی و محبت خدا تعالی بندۀ کثرت ثواب و تعظیم است که معنی افضلیت است
جهت سوم قوله ص اخی و وزیری و خیر من اترک بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی ابن ابی طالب
یعنی برادر من و وزیر من و بهتر کسانیکه خواهند ماند بعد از من که دین من ادا کند و وعدهای
مرا بوفا رساند علی ابن ابیطالب است و این تصریح است با فضیلت جهت چهارم پیغمبر ص
خبر داد در باره ذو الثدیه که مرتد بود از اصحاب که یقتله خیر الخلق و علی او را
قتل نمود و این نیز تصریح با فضیلت جهت پنجم قوله ص لفاطمه علیها السلام اما ترضین

انی تزوجتک من خیر امتی وجه ششم خبر ما ترکه بعد علی و جعفر هم نقل است از عایشه که گفت
بودم نزد پیغمبر ص که داخل شد علی پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم که پدرم و مادرم فدای
تو باد آیا تو نیستی سید عرب فرمود انا سید العالمین و علی سید العرب پس هرگاه علی سید
عرب باشد سید اصحاب نیز باشد و چون سید اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه
هفتم قوله ص لفاطمة ان الله اطلع علی اهل الارض فاختار منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اطلع
ثانیة فاختار بعلک و ظاهر است اینکه برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است بر
افضلیت علی بعد از پیغمبر ص وجه هشتم مواخاة پیغمبر با علی که پیغمبر ص میان هر دو
کس از اصحاب عقد اخوة فرموده و خود با علی مواخاة نموده و شک نیست که دلالت
بر افضلیت علی دارد وجه نهم در روز خیبر نخست ابا بکر را فرستاد منهزم برگشت پس عمر
رفت او نیز گریخت پس حضرت بغایت مغموم شد فرمود لاعطین الرایة غدا رجلا یحب الله و رسوله
و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار و هر یک از مهاجرین و انصار توقع داشتند که علم باو داده
خواهد شد حضرت ملتفت نشد و گفت کجا است علی ابن ابی طالب گفتند درد چشم دارد پس حضرت وی را طلبید و آب
دهن مبارک بچشم وی انداخت و علم بوی داد [illegible] فتح شد بر دست او و این دلالت دارد بر آنکه
مخصوص کردن پیغمبر ص علی را بصفات مذکوره بعد از انهزام شیخین صریح است که صفات مذکوره
مر شیخین را یا ابو بکر را حاصل نیست وجه یازدهم قوله تعالی فی حق النبی ص فان الله هو مولیه و
جبریل و صالح المؤمنین یعنی خدا ناصر است مر پیغمبر را و جبریل و صالح مؤمنان المفسرون
قالوا المراد من صالح المؤمنین علی بن ابی طالب و دلالت بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن
خدا تعالی مر علی را بنصرت پیغمبر از میان جماعات مقارن گردانیدن حضرت وی بنصرت
خدا و جبرئیل صریح است در افضلیت وجه دوازدهم قوله ص من اراد ان ینظر الی آدم

فی علمه والی نوح فی تقویه والی ابرهیم فی خلته والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی
علی بن ابی طالب و این حدیث دلالت کند بر مساوات علی ع با انبیای عظام در صفات
مذکوره که متضمن جمیع صفات کمال و جهات فضل است و ظاهر است افضلیت انبیاء
از سایر صحابه و مساوی افضل افضل وجه سیزدهم شک نیست در بودن علی
از ذوی القربی و شک نیست در وجوب محبت ذوی القربی بنا بر آنکه حق تعالی اجر رسالت
گردانیده لقوله تعالی قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابوبکر
و یاران او نه چنین اند و هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضل است از کسی که نه
چنین باشد وجه چهاردهم علی هاشمیست بخلاف یاران و ابوبکر و هاشمی افضل است از غیر
هاشمی لقوله تعالی ان الله اصطفی من ولد اسمعیل قریشا واصطفی من قریش هاشما وجه پانزدهم
قوله صلعم من کنت مولاه فعلی مولاه اذ لفظ المولی فی شان النبی صلعم یفید انه کان مخدوما
للکل وصاحب الامر فیهم وعلی ع ایضا کذلک فاذا کان کذلک کان افضل والذی یدل علی انه یفید المعنی
الذی ذکرناه ان النبی صلعم لما ذکر هذا الکلام قال عمر لعلی ع بخ بخ یا علی اصبحت مولای ومولی
کل مومن ومومنة الی یوم القیمة وجه شانزدهم قوله صلعم انت منی بمنزلة هرون من موسی و شک
نیست که هرون افضل از امت موسی بود پس علی ع نیز از امت محمد صلعم افضل باشد وجه هفدهم روی
ابن مسعود ان النبی صلعم قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر وجه هیجدهم ان علیا لم یکفر بالله عزوجل
طرفة عین و ابوبکر و یارانش کافر بوده اند و مسلمان شده اند و شک نیست که مومن اتقی
از آنکسی که کافر بوده باشد و بعد از آن ایمان آورده و الاتقی افضل لقوله تعالی ان اکرمکم
عند الله اتقیکم وجه نوزدهم که صلعم انه کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه
اما انه اکثر جهادا فظاهر و اما انه من کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالی فضل الله

المجاهدين على القاعدين اجراً عظيماً وقوله على القاعدين يدل على ان المراد وهو جهاد العدو ولا جهاد النفس و جبر بسبق ایمان علی ع قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل انکه علی ع بر بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر امنت قبل ان امن ابو بکر واسلمت قبل ان اسلم ابو بکر و هرگز هیچکس تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهراً فیما بین الصحابة و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثا و نیز سبق ایمان علی ع اقرب بعقل لانه کان ابن عم النبی صلعم و فی داره و مختصا به صلعم بخلاف ابی بکر فانه کان من الاجانب وانسان چگونه چنین مهم را اول به بیگانه اظهار کند لاسیما والله تعالی یقول وانذر عشیرتک الاقربین اگر گویند پیغمبر صلعم گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم الا انکه توقفی و تاخیری در قبول اسلام کرد مگر ابی بکر که اصلا توقف نکرد تا عرض کردم قبول نمود و این دلیل اوجب اینحال تا آخر اسلام ابی بکر از اسلام دیگری صورت نتواند داشت مگر از تقصیر پیغمبر صلعم در عرض و آن ممنوع است و بر تقدیر تسلیم سبق اسلام علی ع در وقت قبول اسلام کودک بود و در صحت اسلام کودک خلاف است و بر تقدیر صحت لا شک ان اسلام البالغ العاقل الصادر عن الادلة افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون بالغاً و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک ان علیاً فی ذلک الوقت ما کان مشهوراً و لا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف ابی بکر که شیخی بود محترم و از بیگانگان و با سلام او قوتی و شوکتی در اسلام حاصل شد چو البراست که ما خبر مذکور معارضه با آنچه در سبق ایمان علی ع گفتیم نشود نکرد بنا بر آنکه خبر واحد است و بر تقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست و نیز تاخیر عرض هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید و اما کودک بودن علی ع در وقت اسلام مجروح نیست و لازم نیست چه سن شریف آنحضرت شصت و سه سال ایشان بود

ومدت نبوت بیست و سه و مدت مکث علی بعد از نبی صلعم قریب بسی و مجموع پنجاه و شش و چون
پنجاه و سه از شصت و شش یا پنج که کم کنی ده و از ده یا سیزده ماند و بلوغ در این سن
لا محاله ممکن و چون ممکن باشد واجب است لم بود و عن لنتولهم لفاطمه علیها السلام زوجتک
اقدمهم سلما و اکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم لا امتناع فی وجود صبی کامل العقل و لهذا
حکم ابو حنیفه بصحة اسلام الصبی و صدور الاسلام عن علی فی وقت یدل علی کماله و فضله
لا یخفی و اما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر که اینه مسلم است که مسلم باشد بودن ابی بکر
الاسلام من المعتبرین و هو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی ع پس علی افضل باشد
لقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون و این وجوه ثمانیه اخیره از کتاب اربعین
نقل شده زایدا علی ما کان فی المواقف وجه بیست و یکم ان علیا ع کان افهم و احفظ دوم
انه لما نزل قوله تعالی و تعیها اذن واعیة قال النبی صلعم اللهم اجعلها اذن علی و قال
علی ع ما نسیت بعد ذلک شیئا و شک نیست که اختصاص بمزید فهم و حفظ موجب اختصاص
بمزید علم است وجه بیست و دوم قوله صلعم لعلی ع انت سید فی الدنیا و سید فی الآخرة من
احبک فقد احبنی و حبیبی حبیب الله و من ابغضک فقد ابغضنی و بغیضی بغیض الله
این وجه از شرح مقاصد نقل شد مجموع بیست و دو وجه است دال بر افضلیت علی ع
بر سبیل اجمال یعنی با عدم تعیین ما فیه الفضل مسلک دوم در بیان احادیث دال
بر افضلیت علی علیه السلام علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل فضایل
که علی علیه السلام در هر کدام از آن افضل است از صحابه و هی امور الاول
العلم و شک نیست که علی ع اعلم از صحابه است و دلیل بر این ما اجمالا فهو انه لا نزاع
ان علیا ع کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء و الفطنة و الاستعداد للعلم و کان

افضل الفضلاء و اعلم العلما وكان علی ع فی غایة الحرص فی طلب العلم وكان محمد صلعم فی غایة الحرص فی تربیته وفی ارشاده الی اکتساب الفضایل و با وجود این در کودکی در کنار او بود و در بزرگی داماد و عم زاده او و کان ع یدخل علیه صلعم فی کل الاوقات و هرگاه شاگرد در غایت ذکا و در نهایت حرص بر تعلم باشد و استاد در غایت شفقت و غایت حرص بر تعلیم و افادت باشند که از طفولیت خدمت استاد چنین کند و اتصال بخدمتش در هر وقتی از اوقات او را ممکن باشد فلا شک انه یبلغ فی العلم کل مبلغ فاما ابوبکر بن سید بخدمت پیغمبر صلعم مکرد در وقت پیری و وقتی که رسید بوی نزد او تمام صحبت میسر نبود و کان لا یصل الی خدمته صلعم فی الیوم و اللیلة الا مرة او مرتین و علی ع کان متصلا بخدمته صلعم فی اوان الصغر و قیل العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر و العلم فی الکبر کالنقش علی المدر و اما تفصیلا فیدل علیه قوله تعالی و تعیها اذن واعیة فاکثر المفسرین علی انه علی ع و روی انه لما نزلت هذه الایة قال النبی صلعم اللهم اجعلها اذن علی ع و قال علی ع ما نسیت بعد ذلک شیئا و بلا شک یادی فهم و حفظ موجب یادتی علم است و قوله صلعم اقضاکم علی ع یعنی دانا ترین شما بقضا و حکم در شرع عنایت علی است و شک نیست که قضا محتاج است بجمیع علوم پس معلوم باید که علی افضل باشد در جمیع علوم و نیز در قضایا کثیره عمر خطا کرد در حکم و علی ع تنبیه بر خطای او نمود و عمر معترف شده میگفت لو لا علی لهلک عمر و ایضا قال علی ع علمنی رسول الله الف باب من العلم فتح کل باب و نیز فرموده والله لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها لقضیت بین اهل التورٰیة بتوریتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آیة نزلت فی بحر و لا بر و لا سهل و لا جبل و لا سماء و لا ارض و لا لیل و لا نهار الا و انا اعلم فی من نزلت و فی

ای شی نزلت فی مقصود تمثیل الحاطه علم السرور الجمیع شیئاً پس مندفع امتناع ان
ابی هاشم باینکه تورات منسوخ شده پس چگونه جائز باشد حکم کردن بآن و ایضاً
فاذا تتفحص عن احوال العلوم فاعظمها اشرف الدین و قدجاء فی خطبته ع من اسرار التوحید
والنبوة والقضاء والقدر و احوال المعاد مالم یات فی کلام سایر الصحابة و نیز جمیع فرق
متکلمین منسوبند بآنحضرت اما معتزله مفتخرند بانتساب بوی و اما اشاعره
رئیس ایشان ابو الحسن الاشعری تلمیذ ابو علی معتزلیست و اما شیعه انتساب ایشان
بآنحضرت ظاهر است و اما الخوارج فهم مع غایة بعدهم عنه ع کلهم منتسبون الی اکابرهم
و سلفهم و هم کانوا تلامذة علی بن ابیطالب فثبت ان جمهور المتکلمین من فرق الاسلام کلهم
تلامذة علی ع و منها علم التفسیر و ابن عباس رئیس المفسرین کان تلمیذ له ع و منها علم الفقه
و کان ع فیه فی الدرجة القصوی کما دل علیه اقضاکم علی و لو کسرت لی الوسادة کما مر
و منها علم الفصاحة و معلوم ان احداً من الفصحاء الذین بعده لم یدرکوا درجته و لا
القلیل من درجته و منها علم النحو و معلوم انه انما ظهر منه و هو الذی ارشد ابا الاسود الدئلی
الیه و منها تصفیة الباطن و معلوم ان نسب جمیع الصوفیه ینتهی الیه و منها علم الشجاعة
و ممارسة الاسلحة و معلوم ان نسب هذا العلم انتهی الیه فثبت بما ذکرنا انه ع کان استاد
العالمین بعد محمد ص فی جمیع الخصال المرضیه و المقامات الشریفه و اذا ثبت انه اعلم
الخلق بعد رسول الله ص ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله ص لقوله تعالی قل هل یستوی
الذین یعلمون و الذین لا یعلمون الثانی الزهد و اشتهر منه ع انه مع اتساع ابواب
الدنیا علیه ترک التنعم و تخشن فی المأکل و الملابس و لم یلتفت الی الملاذ و قد کان
فی الصحابة جمع زهاد کابی ذر و سلمان و ابی الدرداء و کلهم کانوا فیه من تلامذته

الثالث الکرم وقد اشتهر انه کان یؤثر المحاویج والمساکین علی نفسه واهله وکان ذلک عادة منه حتی تصدق فی الصلوة بخاتمه ونزل فی شانه ما نزل و در فتوحات مکی اورده که قیمت خاتمی که علی در نماز بسایل داد برابر بود با خراج شام که شصت خروار نقره و چهار خروار طلا بود وتصدق ایضا فی لیالی صیامه المنذور بما کان فطوره ونزل فیه ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیما واسیرا الرابع الشجاعة ومتواترات مکافحة حروب ولقاء ابطال وقتل صنادید جاهلیت و وقایع بدر و احد خیبر و خندق حتی قال صلعم لضربة علی خیر من عبادة الثقلین وقال جبرئیل لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق وقد کان مع غایة شجاعته وبسالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فیه الی حیث نسبه اعدائه الی الدعابة معویه وصعصعة بن صوحان گفت صفت کرد صحابه علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که می بود مثل یکی از ما بود با ما می گفت از ما می شنید با ما می خورد و با ما می آشامید و بهر طرف که او را می خواندیم اجابت می کرد و در کمال تواضع و نهایت فتاده گی بود مع ذلک کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی راسه یعنی با وجود اینهمه می ترسیدیم از او و بیم می بردیم مانند بندی در زنجیر بسته از جلاد که با شمشیر برهنه بر سر شان ایستاده السادس العبادة وکان یشرع فی صلوة التهجد ویشرع فی الدعوات والتضرعات الی الله ثم بلغ مبلغا لا یوازنه احد ممن جاء بعده من الزهاد وکان فی غایة البعد عن الدنیا وکان ثم یقول فیما یقول فی خطابه الدنیا یا دنیا یا دنیا الی تعرضت ام الی تشوقت هیهات هیهات غری غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر وخطرک کبیر واملک حقیر آه من قلة الزاد وطول الطریق السابع مزید قوته وشدته حتی قلع باب خیبر وقال ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیه

لکن قلعتها بقوة الهیئة الثامن النسب العالی و معلوم ان شرف الانسان هو القرب
من رسول الله صلعم و هو کان اقرب الناس فی النسب الی رسول الله صلعم و عباس اگرچه عم پیغمبر
بود اما برادر پدری عبد الله بود و ابوطالب برادر بود من الاب و الام و نیز علی ع هاشمی
الطرفین بود چه پدرش ابوطالب بن عبد المطلب بن هاشم است و مادرش فاطمه بنت
اسد بن هاشم التاسع المصاهرة و لم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما کان لعلی ع
چه دامادی بفاطمه زهرا ع نه چون دامادی دیگر است بکرامت فان النبی صلعم قال سیدة نساء
العالمین و اربعة عد منهن فاطمة العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابة اولاد یشارکون
اولاد علی ع فی الفضیله فانظر الی الحسن ع و الحسین ع و هما سیدا شباب اهل الجنة ثم الی
اولاد اولاده ممن اتفق الانام علی فضلهم علی العالمین حتی کان ابو یزید بسطامی مع علو درجته
سقاء فی دار جعفر الصادق ع و کان معروف الکرخی بواب دار علی بن موسی الرضا ع فالشاهد
المقاصد هذا مما لا شبهة فی صحته فان معروفا کان صبیا نصرانیا فاسلم علی ید علی بن موسی
ع و کان بخدمته و اما ابو یزید ادراک زمان حضرت جعفر ع نکرده و صحبت ظاهری آنحضرت
در نیافته چه وی از معروف متاخر است و لکنه کان یستفیض من روحانیة جعفر ع
فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه علی ع در هر یک از فضایل مذکوره زاید باشد
بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون بما له من الکمالات و قد
اجتمع فی علی من الکمالات ما تفرق فی الصحابة پس اگر علی ع در هر یک از صفات کمال
با دیگری مساوی بود و چون در دیگری همه مجتمع نیست که علی ع افضل می بود از همه
فکیف که علی ع زاید است در هر صفتی از مشارکان در آن صفت این بود عمدهٔ ادله که از جانب
شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکورات و احادیث و روایاتی که در این ادله

وارد است همه مروی بطرق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و هیچ کدام از مختصات شیعه نیست

چه مختصات شیعه چنانچه [illegible] و جوابی که متکلمین ایشان از ین ادله گفته اند

بر دو گونه است یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما جواب تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت

خبر و یا بتاویل و تخصیص آن و یا معارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت

خبر باشد چون از مصححات خود شان است ضرری نتواند داشت چه لا اقل موجب اسکات و الزام

ایشان است و اما تاویل و تخصیص اگر بکتاب نباشد نیست مگر ترک ظاهر و مقتضای ظاهر تا منع

نباشد بدلیلی ترکش جایز نیست و حال آنکه در اکثر در غایت ظهور است مثل تخصیص خبر و اجب

بخیبر من بعض الوجوه و با حب در شیء معین و امثال آن و اما معارضه بر تقدیر ثبوتش و اما

چند معدود مثل اقتدوا باللذین بعدی ابی بکر و عمر و مثلهما سیدا کهول اهل الجنة و مثل

یابی الله و رسوله الا ابا بکر و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر

و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا و امثال آن چون از مختصات ایشان

است و در طریق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی آنها تا بتاست احادیث و روایات

غیر محصوره و غیر ممکن الحصر که همه بطرق ایشان ثابت است و در صحاح کتب ایشان موجود

چنانکه شمه از آن در تضاعیف اینباب مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند

نمود و اما جواب اجمالی فقول صاحب المواقف و الجواب عن الکل انه یدل علی الفضیلة و اما علی

الافضلیه فلا و کیف و مرجعها الی کثرة الثواب و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات و

الاخلاص فیها و ما یعود الی نصرة الاسلام و تقویة الدین یعنی انکه شیعه دلالت میکنند بر فضیلت

علی اما افضلیت غاید بکثرت ثواب است و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص در طاعات

و نصرت و تقویت دین اسلام و ابو بکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم

بجو جند او بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و سعد ابی وقاص و عثمان بن
مظعون و اسلام بایشان قوی شد و قال شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة
علی فضیلة علی بن ابیطالب ع والجواب انه لا کلام فی عموم مناقبه و وفور فضائله و اتصافه
بالکمالات و اختصاصه بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب و الکرامة
عند الله تعالی بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر
بر عاقل فطن از بس دو جواب اگر این دو عظیم الشان کفایه استعداد دخول در بابی نموده اند
واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوی اول و فصل که اجماع عن منع افضلیت علی ع در باب
میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب
تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف در این باب گفته و الانصاف ان الاتفاق ان ارید بالافضلیة کثرة
الثواب فللتوقف جهة و ان ارید ما یعده ذوو العقول من الفضائل فلا شک و نیست در رجحان
این سخن در باب ابوبکر و عمر نیز پوشیده نیست تا آنکه فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگر چه
بالمفهوم و بحسب لغت غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالات است اما بحسب تحقق و وجود
از او جدا نتواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمال که مراد از فضایل و کمالات
است پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت فصل هفتم از باب سوم

از مقاله سوم در بیان نفی اهلیت امامت و خلافت از غیر علی علیه السلام

و دلیل بر این چند وجه است اول نص قرآن مجید قوله تعالی لابراهیم انی جاعلک للناس اماما
قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده باشد
و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک للناس اماما و خلفای ثلثه
ظالم بودند بنا بر آنکه کفر ایشان متحقق بود و هر که کافر باشد ظالم است لقوله تعالی

أن الشرك لظلم عظيم ولقوله تعالى والكافرون هم الظالمون و مضمون آیه نفی قبول امامت
از هر که ظالم بوده باشد [illegible] در جمیع ازمنه مستقبله است زیرا که
صیغه لاینال الفعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم است بدلیل صحت استثنا
بان یقول مثلاً لاینال عهدی الظالمین الا بعد ترک الظلم و هر چه صحیح باشد استثنای آن
واجب است دخولش در حکم مستثنی منه لولا الاستثناء و باین تقریر مندفع است جواب
مواقف و شرح مقاصد از این دلیل بمنع کون من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لا نسلم
کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر او صادق نیست و در وقت
کافر او صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند بود وجه دفع آنست که صدق ظالم
بر کافر در وقت کفر کافی است در استدلال و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز
همین که در وقت کفر ظالم باشد صادق است علی نیل الامامت در جمیع اوقات مستقبله
وقت ظلم و از جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلام است پس هر که کافر باشد
در وقتی هر چند مسلمان شود و اصلاح حال خود کند قابل امامت نتواند بود بنص
آیه کریمه و امام فخر رازی ایراد این دلیل در کتاب اربعین بتقریر مذکور کرده و جواب از آن
بمنع عموم گفته و دلیل بر عموم که صحت استثنا است معارضه کرده و بصحت تقسیم یعنی
یصح ان یقال الظالم لاینال عهدی الامامة فی حال کونه ظالما او جمیع الاحوال فلولا انه
مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه الیهما و جوابش آنست که نیل عهد که مفهوم
سلبیست چه سلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف
ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحقق آن در ضمن فرد واحد و این دلیل عام است مر ابی بکر
و غیر ابی بکر را و وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت غیر مر امامت را طعن کرده اند در باب

از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد اما طعن در ابی بکر اول آنکه مخالفت صریح کرد با نص کلام خدا و هو قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم در منع فاطمه زهرا علیها السلام میراث پدرش پیغمبر صلعم را و معلوم است عموم خطاب بر پیغمبر و امتش را و مستند شد در این منع بخبری که خود منفرد بود بروایتش و هو ان النبی صلعم قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة و حال آنکه بغایت قلیل الروایات و متهم است در این روایت لکونها نفعاً الرحیث تحل الصدقة و عجیب است بغایت بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص ابی بکر بشنیدن چنین خبری و از غیره ممتنع است عقلاً و شرعاً که ترکه پیغمبر صلعم صدقه باشد نه میراث بر ورثه او اختصاص بترکه او حرام باشد و مع ذلک پیغمبر صلعم وارثان خود را خبر نداده باشد از این حکم و منع نفرموده از طلب آن و اهمال کرده باشد انذار اهل بیت و فرزندان و خویشان خود را با وجود آنکه مامور بان فی قوله تعالی و انذر عشیرتک الاقربین و یا آنکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان آنحضرت نشنیده باشد و بعد از انقیاد نکرده باشند امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم و مطهر بحکم نص قران انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً و نیز این روایه مخالف صریح قرانست در ثبوت میراث انبیا حیث قال تعالی و ورث سلیمان داود و قال تعالی حاکیاً عن زکریا فهب لی من لدنک ولیاً یرثنی و یرث من آل یعقوب پس منع آن است جواب موافق مقاصد کبر روایت مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را لازم عمل بان هرگاه خود مشافهة از پیغمبر صلعم شنیده باشد چه این چنین خبری مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قران بان توان کرد و وجه دفع آنست که حاکم هرگاه خبر مو پیغمبر صلعم حاکم باشد و یا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیدن خود از پیغمبر صلعم هرگاه

شنیده او مخالف صریح قرآن نباشد و محال است که نا شنیده حاکم را حکم از پیش خود
حاکم نباشد و مع هذا [illegible] نیز نباشد و اینجا ادعوی شنیدن کرده مخالف صریح قرآن باشد
فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر [illegible] بن حکم کرد در نزاع علی و عباس کما ورد
انهما اختلفا فی بغلة رسول الله صلعم و سیفه و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابی طالب
پس اگر صدقه بودی بر علی ع حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر انتزاع از دست هر دو دوم
آنکه منع فاطمه کرد از فدک و آن قریه چند بود از خیبر که پیغمبر صلعم آنرا بوی بخشیده بود
و تصرف وی داده و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن قریه کرده و زهرا اظهار بخشش نمود
تصدیق وی نکرد و علی و حسنان علیهم السلم و ام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود و حال
آنکه علی ع بحکم آیه مباهله نفس پیغمبر است و زهرا بمقتضای فاطمة بضعة منی من
آذاها فقد آذانی بضعه پیغمبر است و حسنان سید شباب اهل الجنة و اربعه بنا بر روایات
که ثابت شده بطرق اهل سنت و بمقتضای آیه تطهیر اهل بیت و واجب العصمة والطهارة و ام
ایمن زنی بود که نبی صلعم در شان او گفته بود ام ایمن امراة من اهل الجنة پس منع جواب
مواقف که منع عصمت اهل عبا نموده میگوید که رد شهادت حسنین بنا بر آن بود که قبول
شهادت ولد برای احد الابوین خلافی است و رد شهادت علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادت
و هو رجلان او رجل و امرأتان و حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه
و جواب دفع آنست که ظلم ابی بکر بنا بر تکذیب اهل بیت و رد شهادت ایشان است که بمقتضای
صریح قرآن مذهوب بالرجس و واجب الطهارة اند نه تنها دفع فاطمه از فدک و منع کردن ابوبکر
حق عصمت و طهارت را از اهل البیت بغایت اقبح است از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت
فی الحقیقة این است نه این و عجب حالتی است که تصدیق ازواج نمود در ادعای اختصاص حجره

مطهره بدون شاهدی و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و
طهارت و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیه فدک نموده میگوید که لو سلم صحة
ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل او امرأة وان فرض عصمة المدعی و الشاهد وللحاکم
بما علمه یقینا وان لم یشهد به شاهد و طرفه حالتی است که منع صحت قضیه مذکوره از هیچ کس
منقول نشده و اصحاب او با آنکه منع متواتر است دیگر مانند خبر غدیر و غیر آن نموده اند منع صحت
قضیه فدک نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی و مشاهده معلوم یقینی
بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین عبرت کنید که بیچاره کان با آنکه
از علمای معقول اند چه نا معقولات بازی خود میدهند و عجیب تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور
میگوید لعمری ان قضیة فدک علی ما یرویه الروافض من ابین الشواهد علی انهم کانوا فی الضلالة
وافترائهم علی الصحابة وکونهم علی الغایة فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة ظنوا بمثل ابی بکر
وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لینتفع به الاخرون لا هما انفسهما ولا من یتصل بهما
وبمثل علی ع انه مع علمه بحقیقة الحال لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته وبسائر الصحابة
انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض سوگند میخورد که قضیه فدک بطریقی که شیعه
روایت میکنند شاهدی بین است بر فرو رفتگی شیعه در ضلالت و بر دروغ بستن ایشان بر صحابه
و بر بودن شیعه در غایت گمراهی و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابی بکر و عمر که ایشان
حق فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خود ایشان و نه خویشان ایشان
و گمان برده اند بمثل علی ع که در وقت خلافت خود که قادر بود بر دفع ظلامه دفع چنین
ظلمی نکرده باشد و حق را بمستحق نداده و گمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیده اند
و ساکت شده اند و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که این گفتگو بنا بر منع صحت نقل قضیه

مذکوره است و بجای سند از منع فدک غافل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع
وقوع خلافت ابی بکر است [illegible] ابی بکر را شنیده یا نقل کرده خبر خذ فدک را
نیز شنیده و نقل کرده و این سخن [illegible] جواب نیست غایتش تعجب در این است که گمان
ظلم ابی بکر بر سلالة نبوت و افترای این ظلم بر ابی بکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل
با گمان کذب سلالة نبوت و ادعای خلاف حق بضعه پیغمبر گمان شهاده زور و گواهی باطل
بمثل علی و حسنین علیهم السلام که نص قرآن بگواهی بر طهارت ایشان داده و تدین اهل بیت پیغمبر
چون باشد با تدین ابی بکر و عمر و گمان کذب و طلب باحق با اهل بیت شده مثانة ابای
و وقاحت در نسبت ظلم با ابی بکر بیشتر باشد یا در منع عصمت سلالة نبوت و اهل بیت طهارت
ما از سر دعوی عصمت اصطلاحی بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرآنی
چه توان کرد فاعتبروا یا اولی الابصار و اما رفع نکردن علی ع ظلم مذکور را در زمان خلافت
بنا بر آن بود که خلافت وی بعد از ثلثه بود که در زمان خلافت عمل بمقتضای علم خود تواند
کرد چنانکه پیش از این اشاره بآن کرده ایم علی ع در زمان خلافت کلام بدعت ابی بکر و عمر را
که مظنه غرض وی در آن نبود توانست رفع نمود که فدک را که حق فرزندان خویش بود و بصیغه
صدقه تصرف در آن نموده بود نتواند رفع نتواند کرد سوم آنکه ابی بکر ایذای پیغمبر کرد که
ایذای خدا است و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول تواند بود و اما آنکه ایذای
پیغمبر کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی وی و تکذیب وی کرد در ادعای بخشش فدک
و تکذیب شخص بالیقین رو ده ایذای او است و نیز ثابت و محقق است بیننا و بینهم که فاطمه
از او آزرده شد و راضی نشد تا آنکه رحلت کرد و وصیت کرد که او را دفن کنند تا
ابو بکر بر جنازه وی حاضر نشود و بر او نماز نکند و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود است

از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرائف
وابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغة ایراد کرده بطرق کثیره وگفته این خبر محقق و معلوم است
ودفع آن نتوان کرد ونقل کرده که ابوبکر بعد از رسول ص نزد فاطمه مکرر بعذر خواهی رفت و عمر را فرستاد
و خود رفت و فاطمه راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت
نمود که پنهان دفن کنند و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چون خود سنیست در صدد
توجیه و اعتذار از آن برآمده بعذرهائی که بدتر از گناه است و اینجا مقام ذکر آن و جواب
بتطویل بسبب آن نیست چهارم آنکه قصد احراق خانه علی کرد و عمر را بر آن داشت که
خانه علی را بسوزاند و در آن خانه علی و فاطمه و حسن و حسین ع و جماعتی از بنی هاشم
بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن
الخطاب منزل علی ع فقال والله لأحرقن علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی ان عمر جاء
الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحضیر و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها علیکم
وابن خیرانه در غرر روایت کرده که زید بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم که هیمه میکشیدند با عمر بسوی
خانه فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت می نمودند پس عمر گفت مر فاطمه را که
بیرون فرست آنان را که در خانه تواند والا خانه را با هر که در آنست بسوزانم فاطمه گفت که می
سوزانی علی را و فرزندان مرا گفت آری والله مگر اینکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه
آورده که علی و عباس در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیار ایشان را و اگر
ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم علیهم النار فلقیته فاطمة
فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب محاسن و انفاس الجواهر نیز مثل این
وارد شده و اینجمله از علماء اهل سنت نقل است پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه پیغمبر

گفته بود که لعن الله من تخلف عن جیش اسامة ششم آنکه خلیفه خود عمر را کرد و حال آنکه پیغمبر ص
با اعتقاد ایشان استخلاف [illegible] استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود
چرا ابو بکر کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف وان
استخلف فان ابا بکر استخلف و هذا تصریح منه بعدم استخلاف النبی ص هفتم آنکه عمر گفت
ابو بکر فلتة بود یعنی بدون تامل و تدبر بود فمن عاد الی مثلها فاقتلوه هشتم آنکه خود گفت
اقیلونی فلست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا که من بهترین امت نیستم در حالتی که علی در
میان امت است نهم آنکه پیغمبر هرگز تولیت امری باو تفویض نکرد و حال آنکه کم بود
از صحابه کسی که با وی مهمی رجوع نشد و نوبتی او را بحمل سوره برائة بمکه فرستاد و علی را در عقب
فرستاد و عزل او نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای چند آیه بجماعتی مخصوص نداشته باشد
اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام الهیه است بعموم الناس چگونه تواند داشت
دهم آنکه بجماعتی در وقت موت گفت ای کاش از پیغمبر پرسیدم که هل للانصار
فی هذا الامر حق و هذا شك منه فی صحة ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة من قریش الی
غیر ذلك من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطریق اهل سنت منقول و در کتب ایشان
موجود است و اما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع اموری که از مطاعن ابی بکر بود در او حاضر
از مثل منع پیغمبر از کتابت وصیت و مواجهه او بقوله انه لیهجر و مثل شك کردن او در
موت پیغمبر ص و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا آنکه ابو بکر گفت اما سمعت
قوله تعالی انك میت و انهم میتون و مثل آنکه امر برجم حامله نمود تا علی ع منع فرمود و گفت
ان کان لك علیها سبیل فلیس لك علی ما فی بطنها سبیل و مثل امر برجم مجنونه حتی قال علی
القلم مرفوع عن المجنون حتی یستفیق و مثل آنکه منع کرد از متعتان و گفت هر که آن

کنند مهر دو دختر خود را از جمله بیت المال شکر داشتم تا آنکه زنی محاجه کرد با او بقول خدا
تعالی و آتیتم احداهن قنطارا و ملزم شد [illegible] کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی
الحجال و مثل آنکه بر دیوار خانه بر آمد و اهل خانه را بر منکری دید با ایشان باو گفتند خطات
من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده از تجسس بقوله
تعالی ولا تجسسوا دیگر آنکه از غیر در بخانه در آمدی وقال تعالی واتوا البیوت من ابوابها
دیگر آنکه بی اذن در آمدی وقد قال تعالی لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا دیگر آنکه
سلام نکردی و قد قال تعالی وتسلموا علی اهلها پس عمر خجل شده برگشت و مثل آنکه گفت
متعتان کانتا علی عهد رسول الله و انا احرمهما یعنی متعه حج و متعه نساء در زمان پیغمبر
مشروع بود و من هر دو را حرام گردانیدم الی غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها
و اما مطاعن عثمان مستغنی است از بیان تا آنکه اکثر صحابه از کثرت ظلم و عدوان و تعدی
و طغیان او بر وی در آمدند کردند با او آنچه کردند فصل هشتم از باب سوم از مقاله
سوم در نتیجه فصول مذکوره در این باب بدانکه از مجموع آنچه مبین شد از فصول
سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص
و افضلیت در امام پس هر که یکی از امور ثلثه در او مفقود باشد امامت را نشاید فضلا
عن الثلاثة اما عصمت بنابر آنکه چون حافظ دین نیست مامون نباشد از وقوع خلل یا تبدیل
و نقصان در دین و اما نص بنابر آنکه عصمت معلوم نتواند گشت و این معنی حاصل نتواند شد
مگر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق شود و اما افضلیت بنابر آنکه امام محتاج الیه جمیع مردم
در جمیع امور بود تا افضل از همه مردمان نباشد محتاج الیه همه و رئیس و مطاع کل نتواند بود
و چون مجموع این امور ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه بلا فصل بعد از رسول علی بن ابیطالب علیه السلام

بنا بر آنست که کل امه بر انتفاء مجموع امور ثلثه از غیر علی ع پس متعین باشد علی ع بر امامت و الا لزم
خلو زمان از وجود امام طریقه دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و غیر علی ع
واجب نیست عصمتش بالاتفاق پس امام [illegible] نتواند بود طریقه دیگر واجب است اعتبار
نص در امام و غیر علی منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی ع باشد طریقه دیگر ثابت
شد افضلیت علی ع و چون او افضل باشد امام او باشد نه غیر او و لامتناع تقدیم المفضول
علی الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن علی ع بامامت
و چون منصوص او باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع مخالفة النص
طریقه دیگر غیر علی ع متصف بود بظلم در وقتی از اوقات و هر که ظالم بوده باشد
در وقتی از اوقات هرگز امام نتواند بود پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر از غیر
علی صادر شده ظلم و قبیح در وقت ادعای امامت و هر که صادر شود از او ظلم و قبیح در وقت ادعای
امامت بالضروره امام نتواند بود پس غیر علی امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست
و هر که منصوص نیست مأذون نیست و هر که مأذون نیست بخلافت خلیفه نتواند
بود طریقه دیگر اجماع است در اینکه امام یا علی است یا عباس یا ابوبکر لیکن عباس و ابوبکر
امام نتواند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی ع امام باشد و الا لزم خرق
الاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابوبکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان
کل من قال بامامته قال بذلک الحصر و القسمان باطلان اما نص بنا بر آنکه اگر نص محقق بود
در روز سقیفه محتاج به بیعت نمی‌شد و اظهار نص می‌کرد و اما بیعت بنا بر آنکه ثابت شد که
بیعت را طریقی باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوف است بر نص طریقه دیگر متحقق است لزوم
علما اجمالیا یقینیا الخلاف بعد پیغمبر بعد از رحلت مر احدی را بنا بر وجه بکنه انکه معلوم

از دابِ عادت پیغمبر که در هر غیبتی از مدینه خلیفه مقرر کرد شخصی را در مدینه تا امر رعیت
مهمل نماند و ضایع نماند و این معنی لا محاله لازم است بعد از موت بنا بر آنکه رعایت صالح
رعیت با غیبت اگرچه دشوار است لیکن ممتنع نیست بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از
موت که ممتنع است پس تعیین خلیفه بعد از موت اهم باشد از تعیین بعد از غیبت
وجه دوم آنکه پیغمبر ص گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا
یستقبل القبلة ولا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقت او بر امت بیش از شفقت
پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنع است عادةً که پدر در حالت موت و صحت اختیار
تعیین وصی برای فرزندان کند و اگر نکند البته مذموم خواهد بود عقلا کذلک
ممتنع است عدم استخلاف پیغمبر ص مر احدی را پس ثابت شد مجملا وجوب استخلاف و چون
ثابت نیست عدم استخلاف غیر علی ثابت است استخلاف علی ع طریقه دیگر اجماع است
که پیغمبر ص در غزوه تبوک علی ع خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزل او نکرد پس باقی است
بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر
کل امت اذ لا قائل بالفرق

فصل دوم از باب سوم از مقاله سوم در ذکر ادلهٔ مخالفین بر خلافت ابی بکر و جواب از آن

بدانکه امت در تعیین امام اول
بعد از رسول ص بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان آنست که خلیفه بلا فصل بعد از
پیغمبر ص علی بن ابیطالب است ع و ادلهٔ ایشان سبق ذکر یافت دوم راوندیه اتباع
قاسم بن راوند که قائلند بخلافت عباس عم رسول الله ص و این مذهب متروک است و متمسک
ایشان غیر مذکور و ظاهر است بطلان این مذهب سیم اهل سنت و ایشان خلیفه اول
ابا بکر را دانند و بعد از او عمر و بعد از او عثمان و بعد از او علی ع را و متمسک ایشان در خلافت

ابی بکر چند وجه است اول اجماع و این عمده ادلهٔ ایشان است قال شارح المقاصد موافقا
لما قاله سایر علمائهم لنا یعنی در اثبات خلافت ابی بکر وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل
الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض بعض تردد و توقف گفته که اول تردد از انصار
واقع شد که گفته اند منا امیر و منکم امیر و بعد از آن از ابی سفیان که گفت ارضیتم یا بنی
عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملأن الوادی خیلا و رجلا و فرستادن ابو بکر عمر و ابا عبیده
را نزد علی ع و گفتگوی بسیار شد و غلظتی که از عمر بظهور رسید و انکاه علی امد و دخل
فیما دخل فیه الجماعة وقال حین قام عن المجلس بارک الله فیما ساءنی وسرکم و جواب از این
دلیل که باعتراف ایشان عمده دلایل ایشان است منع تحقق اجماعست در هیچ وقتی از اوقات
اما در مبداء خلافت ظاهر است باعترافهم واما در وقتی دیگر بنا بر انکه معنی اجماع
انست که رای هر یک از اهل حل و عقد معتقد او و راجح در نظر او امر مجمع علیه
باشد نه انکه از روی جبر و اکراه از او قولی یا لفظی با رضا در کرده که مطابق اعتقاد
او نباشد و در اجماع مذکور باعترافهم معنی مذکور متحقق نیست چه خوف یا بلند که از عمر
غلظتی واقع شد و بیان آن غلظت در کتب احادیث ایشان بشرحی که شمه از آن مذکور
شده و حدیث احراق البیت و غیره مذکور است پس بیعت علی ع بر تقدیر تسلیم والحال انه
چگونه دلالت بر رضای او و موافقت رای و اعتقاد او تواند کرد و تفصیل انکه نزد اهل السنت
ان که مراد از اهل حل و عقد مجتهدین اند چنانکه در کتب اصول فقه مبین شده پس خالی از آن
نیست که علی ع مجتهد بوده یا نه و توقفش در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر نبوده و توقفش بنا
بر اجتهاد نبوده پس توقفش چه ضرر در انعقاد اجماع واگر مجتهد بوده و توقفش بنا بر آن بوده
که با اجتهاد تحصیل رای در این مسئله نماید پس اگر رای حاصل شده بود چه احتیاج بغلظت و

واحراق بیت و امثال آن بود و اگر منوط بتحصیل رای نشده بود و یا رای ایشان بخلاف مطلوب تعلق
گرفته بود پس مجرد موافقت رای با ایشان فی قولی یا بیان بر مجتهدین لازم نیست و خوف چگونه محقق و متمم اجماع
تواند شد **دلیل دویم** اجماع مرکب است و بیانش آنست که امت قاطبه بر آنند که خلیفه بلا فصل از بعد
رسول یا ابوبکر است یا علی یا عباس لیکن علی و عباس خلیفه نیستند بنابر آنکه با ابی بکر
بیعت نمودند و امر را باو تسلیم کردند و باو منازعه نکردند و این معنی دلیل است بر آنکه ایشان
خلیفه نبودند چه با استحقاق خلافت ترک منازعه و تسلیم امر بغیر مستحق منافی عصمت است که
شیعه مدعی آنند پس واجب است که ابوبکر خلیفه باشد والا خرق اجماع مرکب لازم آید فهو باطل
و جواب این ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه با فقدان وجود
اعوان و انصار چنانکه گذشت **دلیل سوم** قوله تعالی وعد الله الذین آمنوا و عملوا
الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده کرد بمؤمنان که ایشان را خلیفه
گرداند در ارض و ثابت نشده خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت خلفای
اربعه بر ترتیب والا خلف وعده لازم آید و جواب آن است که ثبوت خلافت لازم ندارد
وقوع خلافت بمعنی انقیاد و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف و نیز لا نسلم که
خلافت موعوده ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت است باعتقاد شیعه مر
علی و اولاد و عترت او را نه برای غیر ایشان **دلیل چهارم** قوله تعالی قل للمخلفین من الاعراب ستدعون
الی قوم اولی باس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا و ان تتولوا
کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان را از جنگ حدیبیه که
زود باشد که شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعتی ذی شوکت و عظمت که مقاتله کنید با ایشان
تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب

الیم کردید بیان استدلال آنست که داعی در این آیه باید که مفترض الطاعة باشد بدلیل وعد
و وعید در طاعت او و تخلف از او و مراد از قوم اولی باس شدید اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه امت
و قوم مسیلمه کذاب که قتال با ایشان در زمان خلافة ابی بکر واقع شد و با اهل فارس
که قتال با ایشان در خلافت عمر روی داد پس بر هر تقدیر خلافت ابی بکر ثابت باشد چه
خلافت عمر نیز مستلزم خلافت او ست بنا بر آنکه بوصیت ابی بکر بود و نمی تواند بود که مراد از داعی
مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معویه و اتباعش بنا بر آنکه مجموع ایشان اهل اسلام
بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون و جواب آنست که دلالت آیه بر
نزد مفسرین خلاف است فقیل هم هوازن حنین عن عکرمه سعید بن جبیر و قیل هم هوازن
ثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل هم بنو حنیفه مع مسیلمة الکذاب عن الزهری
و قیل اهل فارس عن ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب
معویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان
قتال کردند چه پیغمبر بعد از این آیه با جماعت بسیار از دو جهت دعوت شد قتال کرده و
مخلفین با آن قتال نموده مانند اهل حنین و طائف و موته و تبوک و غیر ذلک پس وجهی ندارد
حمل آیه بر قتالی که بعد از وفات پیغمبر واقع شده پس متعین است که مراد از داعی در این
آیه پیغمبر باشد و لا اقل با وجود این احتمال استدلال صحیح نتواند بود دلیل پنجم اگر
ابو بکر خلیفه بر حق نباشد بغیر حق تصرف در خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود
چه ظالم ممدوح خدای تعالی نشاید و حال آنکه ممدوح خداست در چند آیه یکی قول خدای تعالی
لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیه دیگر قوله تعالی والسابقون
الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم ورضوا عنه

چه این هر دو آیه باتفاق در شان جماعتی نازل شده که ابو بکر داخل است در آن جماعت ابو بکر
وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمة تجزی و مراد
از اتقی ابو بکر است چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم
و اکرم افضل است و افضل باتفاق امت یا ابو بکر است یا علی و مراد در این آیه نتواند بود که علی
باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست نزد او کسی نعمتی که جزا داده شود و نزد علی از پیغمبر صلعم
نعمت تربیت هست و نزد ابی بکر از پیغمبر صلعم نیست مگر نعمت هدایت و آن نعمتیست که جزا دادن
نتواند بود بدلیل قوله تعالی قل لا اسئلکم علیه من اجر پس باید که مراد ابو بکر باشد پس این آیه دلالت
بر افضلیت ابو بکر کند و جواب این اشکال آنست که مدح و ذم خدای تعالی تابع طاعت و معصیت بنده است
پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضا از طاعت و عدم رضا راجع بعدم رضا از معصیت پس
رضای خدای تعالی در آیه اول راجع شود برضای از بیعتی که در تحت شجره مومنان با پیغمبر
کردند چنانکه وصف مشعر است بر آن و در آیه ثانیه راجع بهاجرت و نصرت و تابعیت
با جان پس رضا مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سوم واحدی از عکرمه از ابن عباس
در سبب نزول آن نقل کرده که مردی را نخله بود که شاخش بخانه فقیری ذی عیال مایل شده بود
که میوه از آن نخله بسرای صاحب عیال می افتاد و آمد بخانه صاحب عیال در آمده میوه را
از دست کودکی که برداشته بود میگرفت و گاه بود که انگشت می کرفت و از دهن کودک
خرما بیرون می آورد و صاحب عیال شکایت این معنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را
طلبید و گفت فلان نخله بمن ده که در عوض نخله در جنت بتو دهم گفت این نخله بهترین
نخلهای منست و قبول نکرد و وقت مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر من این نخله ایمرد را
بستانم و بتو دهم نخله جنت مرا باشد فرمود آری پس آن مرد رفت و نخله مذکوره را از

صاحب نخله بجهل نخله معاوضه نمود بحضرت رسول خبر بصاحب عذق النخله رسید و این آیه نازل شد
و مراد از اشقی در این آیه صاحب نخله است و مراد از اتقی آنکه نخله را بجهل نخله خریده و نام
او ابو الدحداح بود و از ابن زبیر نقل شده که این آیه در شان ابی بکر نازل شد بسبب مملوکی
که خریده و آزاد کرده و اولی اینست که عام باشد چنانکه از ابی جعفر ع روایت شده و استدلالی
که کرده اند که میسر نتواند بود مگر ابی بکر جوابش آنست که مراد اینکه نعمت کسی بنا باشد که
جزا داده شود آنست که اتیان بمال بمحض قربت باشد نه بقصد جزا یعنی جز این جمله اعنی
وما لاحد عنده من نعمة تجزى عطف است بجمله یتزکی و جمله یتزکی حال است از ضمیر یؤتی
که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفت است پس فی الحقیقه اتقی موصوف است باین صفت
که یکی مفید آنست که اتیان مال بجهت جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد واما آنکه مراد
از اتقی افضل است و افضل نیست مگر علی یا ابوبکر جوابش آنست که مراد اتقی علی الاطلاق
و نظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی و ابوبکر بلکه مراد اتقی فی الجمله است چه در هر عمل
از اعمال اتقی و غیر اتقی متصور است بنا بر آنکه هر که عملی را بمحض قربت کند اتقی است از کسی
که همان عمل را بقصد ریا کند و مراد از اتقی در آیه آنست که هر عملی را بقصد قربت کند و چنین کسی
اتقی خواهد بود از هر که عملی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی از جمیع ما عدی
اتقی منه باشد چه اصل تقوی قابل شدت و ضعف است پس تقوی در جمیع اعمال نیز قابل
شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت باشد
مخصوص خواهد بود بعلی بن ابیطالب ع بنا بر آنکه ثابت کردیم افضلیت علی ع را دلیل
ششم قوله ص اقتدوا بالذین بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا صیغه امر است و امر برای
وجوب است یا ندب و بر هر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا در احکام و اگر در دعوی امامت

بر ضلال می بودند هر آینه اقتدا بر ایشان جایز نبود و جواب ثالث آنست که در چنین
مسائل استدلال بان نتوان کرد بلکه متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف
تا حجت تواند بود و خبر مذکور از اقسام ثلثه نیست و همچنین است استدلال ایشان
بروایات احاد که مختصند بنقل ایشان که اینها وضع حدیث را بنا بر مصلحتی تجویز
کنند و امام فخر رازی در کتاب اربعین از دلیل مذکور دو جواب از شیعه نقل کرده یکی منع
تواتر خبر مذکور دوم احتمال آنکه بر تقدیر صحت خبر در واقع در لفظ خبر اول ابا بکر با الف
بنصب بتقدیر یا الله ابا بکر و عمر و تغییر نصب بجر از راوی باشد و مراد از الذین بعدی کتاب و عترت باشد
و معنی حدیث امر بابی بکر و عمر باقتدا بکتاب الله شده و بعترت رسول الله چنانکه در احادیث
دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد باصحاب باقتداء بابی بکر و عمر و بعد از ان جواب گفته
از اول باین طریق که عجیب است از شیعه چه هرگاه خبری بایشان رسد که موافق طلب ایشان باشد
دعوی تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزلت و هرگاه خبری شنوند که موید مطلب ما باشد گویند
خبر واحد است و از ثانی باین طریق که اگر راه قدح در اعراب گشاده شود هر آینه اعتماد بر
دلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب اول آنست که قیاس خبر مذکور بخبر غدیر
و خبر منزلت نتوان کرد بنا بر آنکه اگر منع تواتر خبرین مذکورین از روی مکابره و عناد
کنند با نقل آنها که در طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه توان کرد بخلاف
خبر مذکور که در طریق ایشان بجلی نیست که انرا نسبتی بخبرین مذکورین توان کرد
و در طریق شیعه خود اصلا منقول نشده و هیچکس حکم بصحت ان نکرده و خبری که نه
متواتر باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بان نتوان کرد و جواب از دوم آنست که
اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکن نیست حکم بصحت خبر بنا بر آنکه مشتمل بر غلطی اعرابی از راوی

باشد و الا نسبت صدور آن خبر بعد از نبوت متواتر نبود بنا بر آنکه مشتمل بر غلطی خواهد بود که نسبت بنبوی متواتر نیست و آن چنانست که الذین موصولست و ظرف اعنی بعدی صله او و صله واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه مبین شده و باقی ماندن ابوبکر و عمر بعد از رسول صلعم نه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال اینکه شاید پیغمبر خبر داده باشد ببقای ایشان در نهایت رکاکت است چنانکه بر صاحب ادنی فطرتی پوشیده نیست دلیل یازدهم قوله عم فی مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابا بکر دلیل دوازدهم ان النبی صلعم استخلفه فی الصلوة التی هی اساس الشریعة ولم یعزله دلیل سیزدهم قوله عم الخلافة بعدی ثلثون سنة وکان خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر سنین و خلافة عثمان اثنی عشر سنة و خلافة علی عم ست سنین وجواب از این ادله ثلثه گذشت و آن خصوص ایشانست بنقل این اخبار و اخبار ثابت حقیقت نزد شیعه بطریق تواتر خلاف این است پس استدلال باین اخبار صحیح نباشد دلیل چهاردهم آنکه مهاجرین و انصار ابابکر را بخلیفه رسول الله خطاب میکردند و حال آنکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی اولئک هم الصادقون و نیز اگر خلافت حق علی میبود هر اینه ابوبکر بر او ظلم کرده باشد و اصحاب که اعانت ابی بکر و ترک نصرت علی عم نمودند هر اینه شر ناس باشند و حال آنکه خیر امت الله بدلیل قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر جواب آنست که خطاب بخلیفه رسول الله از باب تسمیه است و متصف بصدق و کذب نتوانند شد و بر تقدیری که توانند شد ابوبکر خود را خلیفه رسول الله نام کرد و دیگران باین نام مخاطب میکردند چنانکه در تسمیه خلفای جور باعتقاد شما نیز در این صورت کذب بر اصحاب لازم نیاید و بر تقدیری که لازم

که لازم این وصف جماعتی بصفتی مستلزم بقای آن صفت نیست و الا ارتداد صورت
نبستی و نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم صدق هر یک از آحاد نیست و تواند بود
که میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفهٔ رسول الله بر ابی بکر نکرده باشند مگر
بر سبیل تقیه و خوف و از اینجا ظاهر شد جواب خبر امت نیز فصل دوم از باب سوم

از مقالهٔ سوم در اثبات امامت سایر ائمه و انحصار عدد ائمه در اثنی عشر و بیان حقیقت مذهب شیعهٔ امامیهٔ اثنی عشریه

چون امامت علی بن ابیطالب ع و بطلان امامت خلفای ثلثه ثابت شد حقیقت مذهب
شیعه چه امت محمد ص در اول اختلاف مختلف شدند دو فرقه یکی شیعه و دیگری سنی هر که
از امت قائل است بامامت علی ع بلافصل شیعه است و هر که قائل است بامامت ابی بکر سنی است
و نیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در امام و پیشتر ازین بیان کردیم در فصل اول
که حجیت اجماع بنا بر اشتمال امت است بر وجود امام معصوم پس هرگاه قول مجموع امت محمد ص منحصر
در دو قول شود در مسئله یکی قول شیعه و دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حق است بنا
بر وجود معصوم در فرقهٔ شیعه پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لامحاله اجماعی محقق گردد
متحقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرقهٔ شیعه
اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه دانسته شد
بدانکه اثبات امامت هر امامی از ائمهٔ احد عشر بعد از علی بن ابیطالب ع بدو طریق ممکن است
یکی نص متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع
فرقهٔ شیعه قاطبه متحقق است بر امامت حسن بن علی بن ابیطالب بعد از علی و بر امامت حسین علیهم السلام
بعد از برادرش حسن و همچنین متواتر است نزد شیعه نص از علی ع بر امامت حسن و حسین

و از حسنین بر امامت حسین ع و متواترست نزد امامیه نص از پیغمبر بر امامت حسین بن علی
بقوله ص مشیراً الی الحسین ع هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعة تاسعهم قائمهم و
بعد از حسین شیعه مختلف اند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور بابن الحنفیه و او را
حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه خوانند و دیگران قائلند بامامت علی بن
الحسین ع زین العابدین ع و بعد از علی بن الحسین مختلفند بعضی قائلند بامامت زید بن علی بن
الحسین ع و ایشان را زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر ع و از فرقهای شیعه هر
فرقه که قائل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمانی ایشان را
امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر ع قائلند
بامامت جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از
جعفر قایل بامامی نیستند و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است و ایشان را
ناووسیه خوانند و بعضی قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشان را اسمعیلیه خوانند
و بعضی قائلند بامامت علی بن جعفر و ایشان را فطحیه خوانند و دیگران قائلند بامامت
موسی بن جعفر الکاظم و قائلین بامامت موسی ع بعضی وقف کنند بر موسی و تجاوز نکنند
بعد از او قائل نشوند و موسی را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را
و بامامت دیگری بعد از او و بامامت علی بن محمد ع و بعد از او بامامت حسن بن علی
العسکری ع و بعد از او بامامت محمد بن حسن القائم المهدی ع و او را حی و غایب و
مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنی عشر و ایشان را اثنی عشریه خوانند
پس بوجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت شد یقین مذهب هر فرقه
از شیعه که قائل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل شد و همچنین
باطل باشد مذهب هر که قائل باشد بعصمت لیکن وقف کند بر امامی که معلوم باشد

موت او ومانند ناووسیه و اسمعیلیه و فطحیه و واقفیه بنابر آنکه موت ائمه مذکوره
متحقق و ثابت است بتواتر پس باقی نماند غیر اثنی عشریه پس مذهب حق از مذاهب طوایف
شیعه مذهب اثنی عشریه باشد پس اتفاق فرقه اثنا عشریه اجماع و حجت باشد بنابر آنکه
امامی معصوم که ممتنع است خلو زمان از وجود او البته داخل باشد در این فرقه و در
سایر فرق شیعه با اثنی عشریه قادح حجیت اجماع فرقه اثنی عشریه نباشد چنانکه مخالفت
اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنی عشریه متحقق است
بر امامت ائمه اثنی عشر مذکور بر ترتیب مذکور پس امامت ائمه اثنی عشر ثابت و مقطوع به
باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنی عشریه نص هر سابقی بر امامت لاحق و نیز متواتر
نص پیغمبر بر امامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و نیز از هر یک از ائمه متواتر است نص بر جمیع
ائمه بعد از او و نیز از پیغمبر و از هر یک از ائمه متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی
عشر و کیفیت تواتر و بیان آن بر نهجی است که سابقاً دانسته شد و از جمله معجزات باهره
پیغمبر و هر یک از ائمه است تحقق امامت اثنی عشر باعیانهم و عدد هم و غیبت ثانی
عشر هم چه هر کدام خبر بوقوع اثنی عشر بجمله داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوسته و
نیز اعیان ائمه و عدد شان و امامت شان ثابت و معلوم است باجماع فرقه امامیه اثنی عشریه
که مشتمل است لامحاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ائمه اثنی عشر ثابت است باجماع
و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام
معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود امام غایب یعنی صاحب الزمان ع نیز ثابت است
هم بتواتر و هم باجماع فرقه محقه و هم باجماع کل امت بر عدم معصوم غیر او و جماعتی
که مشاهده عین آنحضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش ابی محمد ع

بلا شبهه بالغ اند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلاء جلیل القدر
بوده اند ظاهر و معروف باسمائهم وانسابهم واوطانهم که خبر میداده اند از آنحضرت
بمعجزات وکرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری وابی جعفر محمد بن عثمان
وقاسم بن الحسین بن روح النوبختی وعلی بن محمد السمری و کان کلما قرب وفاة احدهم عین
علیه السلم من یقوم مقامه بآیات و کرامات مشاهده بتصدیق بود لک و چون نوبت وکالت بعلی بن
محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب خبر داده بموت وی و تعیین روز وفات وی و فرمود که
کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و در این غیبت امتحان خواهد کرد خدای
مؤمنان را پس وفات کرد علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری
نیز ملاقات کرده اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه که بدلایل و معجزات بر ایشان ثابت
شده که آنحضرت است و شیخ طوسی رحمه الله وغیر او از علما تصریح کرده اند بعدم امتناع
ملاقات آنحضرت در این زمان نیز مر جماعتی از مؤمنان را که کتمان نمودن نتوانند کرد
استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نشود از جهل غائب شدن و وقوع چنین امری در این ازمنه
که معتاد شده نصر اعمار از جمله معجزات و خوارق عادات باشد و در آن چه استبعاد است با آنکه
که حکمت الهی متعلق بآن شده است ان لا یخلو الارض عن حجة الله تعالی و مخالفین که قائلند
بوجود حضرت خضر و الیاس علی نبینا و علیه السلم که عمر شان اضعاف عمر صاحب الزمان است قدح در صحت
وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد فصل نهم از سیزده باب سیم از مقاله
سیم در ذکر بعضی از اخبار بطرق اهل سنت که مشتمل است بر ذکر
ائمه اثنی عشر من ذلک ما رواه البخاری فی صحیحه فی الجزو الثانی باسناده الی جابر
بن سمره قال سمعت النبی ص یقول یکون بعدی اثنا عشر امیراً پس گفت کلمه که من نشنیدم

پدرم گفت که آنکلمه این بود کلهم من قریش و نیز بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه
قال قال رسول الله صلعم لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنی عشر رجلا ثم تکلم بکلمة خفیة
علی فسألت ابی ماذا قال رسول الله قال قال کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن
عیینه همین خبر بطریق دیگر روایت کرده و من ذلک ما رواه مسلم فی صحیحه فی الجزء الرابع عن
النبی صلعم ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنی عشر خلیفة قال ثم تکلم بکلام خفی علی
فقلت ماذا قال قال کلهم من قریش و نیز مسلم روایت کرده در صحیح خود بروایت سماک بن حرب
یرفعه الی النبی صلعم قال لا یزال امر الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفة ثم قال کلمة لم افهمها الراوی
فسال عنها من سمع الحدیث عن النبی صلعم فقوله ان النبی صلعم قال کلهم من قریش و نیز بروایت شعبی
همین حدیث روایت کرده الا انه قال لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر خلیفة الی آخر الحدیث
و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت عامر بن سعد مثل این روایت کرده و من ذلک فی الجمع بین
الصحاح الست قال ان النبی صلعم قال لا یزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفة کلهم من
قریش و من ذلک فی صحیح ابی داود من الجزء الثانی باسناده الی النبی صلعم قال لا یزال الدین
ظاهرا حتی تقوم الساعة و یکون علیکم اثنی عشر خلیفة کلهم من قریش و من ذلک روایة
الحمیدی و طریق شعبه فی الجمع بین الصحیحین هذه الاحادیث من طریق عبد الملک بن عمیر و
طریق ابن عیینه و طریق عامر بن سعد و طریق سماک بن حرب و طریق عدی بن حاتم و طریق
عامر الشعبی و طریق حصین بن عبد الرحمن و جمیع هذه الطرق یتضمن ان عدتهم اثنی
عشر خلیفة و اثنی عشر امیرا کلهم من قریش و من کتاب تفسیر القرآن للسدی و هو من قدماء
المفسرین عندهم و ثقاتهم قال لما کرهت ساره مکان هاجر اوحی الله الی ابراهیم الخلیل ع
فانطلق باسمعیل و امه حتی تنزله بین التهامة یعنی مکة فانی ناشر ذریته و جاعلهم

ثقلا علی من کفر بی وجاعل منہم نبیا عظیما ومظهره علی الادیان وجاعل من ذریته
عدد نجوم السماء وفی کتاب مقتضب الاثر فی امامة الاثنی عشر تصنیف ابی عبدالله محمد
بن عبدالله بن عیاش عن ابی سلیمان راعی رسول الله قال سمعت رسول الله صلعم یقول
لیلة اسری بی الی السماء قال لی الجلیل جل جلاله امن الرسول بما انزل الیه من ربه
فقلت والمؤمنون قال صدقت یا محمد من خلفت فی امتک قلت خیرها قال علی بن ابیطالب
قلت نعم یا رب قال یا محمد انی اطلعت علی الارض اطلاعة فاخترتک منها فشققت لک اسما
من اسمائی فلا اذکر فی موضع الا ذکرت معی فانا المحمود وانت المحمد ثم اطلعت الثانیة فاخترت
منها علیا وشققت له اسما من اسمائی فانا الاعلی وهو علی یا محمد انی خلقتک وخلقت علیا
وفاطمة والحسن والحسین والائمة من ولده من نور من نوری وعرضت ولایتکم علی اهل السموات
والارض فمن قبلها کان عندی من المؤمنین ومن جحدها کان عندی من الکافرین یا محمد
لو ان عبدا من عبیدی عبدنی حتی ینقطع او یصیر کالشن البالی ثم اتانی جاحدا لولایتکم ما
غفرت له حتی یقر بولایتکم یا محمد تحب ان تراهم قلت نعم یا رب فقال لی التفت عن یمین العرش
فالتفت فاذا بعلی وفاطمة والحسن والحسین وعلی بن الحسین ومحمد بن علی وجعفر بن محمد
وموسی بن جعفر وعلی بن موسی ومحمد بن علی وعلی بن محمد والحسن بن علی والمهدی فی ضحضاح
من نور قیام یصلون وهو فی وسطهم یعنی المهدی کانه کوکب دری فقال الله تعالی یا محمد
هؤلاء الحجج وهو الثائر عن عترتک وعزتی وجلالی انه الحجة الواجبة لاولیائی والمنتقم
من اعدائی ومن ذلک الکتاب ایضا باسناده عن الاعمش قال حدثنی ابو اسحق عن الحارث
وسعید بن بشیر عن علی بن ابیطالب ع قال قال رسول الله صلعم انا واردکم وانت یا علی الساقی
والحسن الزائد والحسین الآمر وعلی بن الحسین الفارط ومحمد بن علی الناشر وجعفر بن

محمد الشائق وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن
موسى مزين المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته
ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون به والمهدي شفيعهم
يوم القيمة حيث لا يأذن الله الا لمن يشاء ويرضى وباسناده عن سليم بن قيس الهلالي عن
سلمان المحمدي قال دخلت على النبي ص واذا الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه ويلثم
فاه ويقول انت سيد ابن السيد ابو السادات انت امام ابن امام ابو الائمة انت
حجة ابن الحجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وايضاً في كتاب اسمه تاريخ اهل البيت
رواية نصر بن علي الجهضمي يتضمن تسمية الاثني عشر من الائمة المشار اليهم وفي كتاب
اخر اسمه تاريخ مواليد ووفاة اهل البيت رواية ابن الخشاب الحنبلي النحوي يتضمن تسمية
الاثني عشر المشار اليهم الى غير ذلك من كتبهم وتصنيفاتهم مما يطول تعدادهم

فصل

دوازدهم از باب سوم از مقاله سیوم در ذکر بعضی از خصائص
ائمه معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین بدانکه آنچه
ثابتست بدلیل و برهان از شرائط امام عصمتست و علم باحکام کتاب و سنت
و تدبیر رعایا و امر سیاسات و آنچه متعلق باشد بآنجمله و افضلیت در امور مذکوره
لیکن ثابت شده نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین رض علیهم اجمعین زیاده بر امور
مذکوره خصائص چند که علامات و صفات و خواص امام است از علم بجمیع علوم
و جمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه باشد از هشام بن الحکم که از اجله
اصحاب ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع است مرویست که گفت پانصد مسئله در علم کلام
از ابی عبد الله ع در مجلس واحد پرسیدم و در همه آن مسائل بجواب سدید و از کمال حیرت

که مراد سنت داد گفتم جعلت فداک بر امام علم بکتاب و سنت و شرایع واجبست لیکن علم
بامثال این علوم چه لازم فرمودند که آن داری که خدای تعالی شخصی را حجت گرداند بر خلق
و نباشد نزد او چیزی که محتاج باشند بآنچه خلق و از جمله علم بجمیع علوم انبیا و علم
بجمیع کتب منزله از سما و بجمیع ما فی القرآن من الاحکام و غیرها و من التفسیر والتأویل و وارد
شده که هیچ کس اثبات عالم بجمیع قرآن نباشد مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم اعظم و وارد
از ابی جعفر ع که اسم اعظم هفتاد و سه حرفست که یک حرف از آن با آصف سلیمان ع عطا شده
بود و بآن قادر شد بر اتیان سریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله
استاثر به فی علم الغیب عنده و از ابی عبدالله ع مروی است که بعیسی بن مریم ع دو حرف از آن
داده شد که بآن میکرد هرچه میکرد و بموسی ع چهار حرف از آن داده شد و بابراهیم ع هشت حرف
و بنوح ع پانزده حرف و بادم ع بیست و پنج حرف و جمع کرد خدای تع برای محمد ص [illegible]
و محجوب کرد انبیا را از او حرفی و از جمله عصا موسی ع است چنانکه مروی شده از ابی جعفر
قال کانت عصی موسی لادم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران و انها لعندنا و
فرمود که در نهایت خضرت و تازگیست مانند آنکه تازه از درختش کنده باشند هرگاه خواهیم
بسخن در میاید و آن مهیاست برای صاحب الزمان ع که بآن کند هرچه موسی میکرد و از
جمله حجر موسی است که چشمه های آب از آن میجوشید و نزد صاحب الزمان است و نیز نزد
صاحب الزمان است عجل الله فرجه پیراهن آدم و خاتم سلیمان ع و از جمله سلاح و درع رسول
الله ص است و از ابی عبدالله ع مروی شده که مثل سلاح رسول ص مثل تابوت است در بنی اسرائیل
در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوت از آن خانواده بود و هرکه از ما اهل البیت سلاح رسول
الله ص پیش او باشد امامت از او است و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه

علیهم السلم و صحیفه و مراد از جفر احمر ظرفیست که در آن سلاح رسول است والمراد من الابیض
وعاء من ادم فیه علم النبیین والوصیین وعلم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل والجامعة
صحیفة طولها سبعون ذراعا باملاء رسول الله فیها کل حلال و حرام وکل شیء یحتاج
الیه الناس حتی الارش فی الخدش و مصحف فاطمه مصحفیست که در آن نوشته علی ع
بخط خود خبرهائی را که جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمه در تعزیت پیغمبر
و در روایتی لیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون و فی روایة اخری ان فیه
مثل قرآنکم هذا ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابیست که در آن مکتوبست باملاء پیغمبر و خط
علی ع کل حلال و حرام و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر
سال و خبر دادن بمجموع اموری که در آن سال واقع شود و از جمله بودن امام است محدث و مراد
از محدث آنست که سخن ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در حدیث
ملاقات الناس ع با امام جعفر صادق ع مذکور است که علوم ائمه ع از تحدیث است و
از اینجاست که اختلاف در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمال است یعنی هر کس از زن
هر چه کند از نیک و بد هر آینه معروض شود بخدمت امام و باینه تفسیر کرده ابو عبد الله ع
در قول خدای تعالی اعملوا فسیری الله عملکم ورسوله والمؤمنون و از جمله افزوده شدن
علوم ائمه ع در هر شب جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد
معلوم ائمه ع است و از جمله آنکه ائمه ع متولد شوند کامل العقل والعلم و ختنه کرده
و از جمله آنکه دانند که در چه وقت خواهند مرد و انهم لا یموتون الا باختیار منهم
الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویة عنهم علیهم السلم باب چهارم از
مقاله سیوم در بیان معاد بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع و باز

کشتن است و مراد از معاد در شرع باز گشتن انسانست بعد از موت
بحیات جهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد
از نیک و بد و مقصود ازین باب در چند فصل مبین می‌شود فصل اول در ذکر
اختلاف ناس در حقیقت روح و در اینکه حقیقت انسان چیست

بدانکه علما را اختلاف است در امر نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان جمعی از متکلمین
و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضی است یا صورتی قائم بماده بدن که لا محاله معدوم
شود بانحلال بدن بموت و جمهور متألهین حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهر
مجرد غیر جسم و غیر قائم بجسم که متعلق است ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملاح
و زبان بسفینه و بانحلال بدن در موت منعدم نگردد چنانکه بانحلال سفینه بموج
انعدام زبان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورت ندانند و بتجرد و بقاء آن نیز
قائل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساری است در بدن مثل سریان النار فی الفحم والماء فی
الورد و بطریان موت متلاشی و مضمحل گردد و حیوة را عرضی دانند قائم ببدن که بانحلال
بدن زایل گردد و موت عبارت از آن باشد و نزد قائلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد و
تا علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود فیضی ببدن و حیوة بدن بآن باشد و بعد از
قطع علاقه فیضان قوت مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از
علاقه همان بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد و نصوص قرآن و حدیث بسیار است که دال است بر
تجرد نفس و بقای وی بموت بعد از بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ
قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ
و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست لطیف غیر محسوس مخالط

باجسام محسوسه که اجزای بدن است و عادت الله جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم
محسوس که بدن است حی باشد و چون مخالطت زایل شود حیوة بدن زایل شود و تعبیر کرده که
آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت از اوست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة
عرضی که قائم باو باشد و ظاهر بعضی از روایات مؤید اوست سیما آنچه بطرق ایشان مروی
شده که ان ارواح المؤمنین فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش
و در طرق ما مروی شده که در مجلس امام جعفر صادق ع مذکور شد که عامه این تعبیر
چنین روایت میکنند الحضرت فرمود که روح مؤمن اعظم از آنست که در حوصله طیر
گنجد و این اشاره بتجرد روح است و فرمود که ارواح مؤمنین بر هیأة ابدان مثل ابدان خود در
بهشتی که اگر کسی روحی از ان ارواح مشاهده کند گوید هذا هو یعنی شک نکند که آن
روح بان هیأتی که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه آن مؤمن است بی تفاوتی و فرمود که ارواح
مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در تنعم اکل و شرب سایر لذات باشند و روایات
باین معنی بسیار وارد شده و ظاهر شان اشاره ببدن مثالی است که حکمای اشراقیین بعضی
از حکمای متکلمین برانند و دور هم نیست که تمثیل بقای ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان
بذوات خود و اکل و شرب و امثال آن تمثیل لذات روحانیه باشد و بیان بدن مثالی و
وجود عالم مثال و تحقیق آن در فصلی علیحده بیاید ان شاء الله العزیز و چون اختلاف در
حقیقت روح دانستی بدانکه خلاف است در اینکه انسان بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف
شرعیه و مخاطب بخطابات الهی چیست جمهور قائلین بعرضیت و مادیت روح برانند که
انسان نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست مگر بسوی همین هیکل
محسوس و حی بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص

مبصر چنانکه قائم وقاعد واکل وشارب ومتصف بجمیع صفات جسمیه وافعال بدنیه نیست
مگر همین حقیقت مبصره وحقیقت بدن محسوس مرد جمهور متکلمین اهل اسلام نیست
مگر جسم کثیف مولف از جواهر فرده متالف بتالیفی مخصوص وحقیقت روح جسمی لطیف
مولف از جواهر فرده مشابک با جسم کثیف مذکور وحقیقت انسان مرکب از این هر دو جسم
لطیف وکثیف وصفات نفسانیه راجعست بجسم لطیف که روح عبارت از وست وصفات
بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن عبارت از وست وظهور وتحقق هر دو گونه صفات مشروطست
بحالت مشابکت هر دو جسم با هم وبعد از تفرق هیچیک از جسمین مظهر صفات خود نتواند
بود ونزد طبیعیین اینهم مذهب شده حقیقت بدن جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه بمزاج خاص
وحقیقت روح ونفس نزد بعضی ایشان همین مزاج مخصوص است ونزد دیگران عین صورت
نوعیه قائمه بماده بدنست که تابع است در فیضان مر امتزاج مخصوص را ونزد هر دو طایفه
اعنی متکلمین وطبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند چیزی که متصف بصفات انسان
باشد خواه صفات نفسانیه وخواه صفات بدنیه ونزد اکثر متفلسفین از جمله قائلین
بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس مجرده وبدن آلتیست مر اورا در تحصیل کمالات
وخارجست از حقیقت انسان ونزد محصلین از حکما ومحققین از صوفیه ومتکلمین حقیقت انسان
مرکبست از شیء چون مجرد وبدن وهیچیک از نفس وبدن علی حده مصداق حقیقت انسان نتواند بود
وچون ما پیشتر از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شد مذهب طبیعیین وجمهور
متکلمین وچون بیان کردیم که نفس ناطقه در ابتدا فیضان که مسمی است بعقل هیولانی نیست مگر
امری بالقوه وفعلیتی حاصل نتواند بود مر اورا مگر از کمالات علمیه وعملیه حاصله بتوسط
بدن پس باطل شد نیز مذهب متفلسفین وباقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند

مگر از جهت که یکی انسان است بالقوه و دیگری انسان است بالفعل و تقوم حقیقت
انسان از نفس و بدن بعینه شبیه است به تقوم حقیقت جسم از ماده و صورت و لیکن انسان بدو
معنی اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول و انسان محسوس بدن
بجای ماده است و نفس بجای صورت و انسان معقول نفس بجای ماده است او را و جمیع کمالات مکتسبه
بواسطه بدن بجای صورت و هر فرد از افراد انسان انسان است بحسب معنی اول یعنی انسان
محسوس اما انسان بمعنی دوم یعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان
کامل عیار از آن است **فصل دوم از باب چهارم از مقاله سوم در ذکر عالم**
مثال بدانکه جماعتی از حکمای اسلام سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق
که بانی حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی اند که ملوک فرس یا عجم در زمان
سابق مثل کیخسرو و نظایر وی ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق
سابق بر زمان ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده
با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائیین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین
و حکمت مشائیین چند وجه است و عمده ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه
ریاضت و مجاهده و مکاشفه قدوه دانند و التفات بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که
منافی دانند بخلاف مشائیین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه
نه بر طبق برهان و قیاس بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائیین در زمان
سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب
مذکور شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت و معرفه
که مشائیین و متکلمین منکر آنند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول

بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه معتقدند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است
و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمیست که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند
لیکن ماده ندارند پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هردو و مادیات محضه
متلبس است بماده و مقدار هردو و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است
بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحقق در ذهن اند و در خارج و عالم مثال متحقق
است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبت با عالم
مجردات دارد و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهت با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات
هر دو عالم را مثالی است در این عالم متوسط قائم بذات خود حتی الحرکات و السکنات و الاوضاع
و الهیآت و الطعوم و الروائح و غیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد در این عالم بسبیل
تنزل است که قبول تلبس بمقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بسبیل ترقی که خلع
ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل
و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و بحواس
ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی مانند آئینه و آب
و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صور
آئینه و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آئینه و خیال برای ما
ظاهر شوند و کذا الصور التی یراها الانسان فی المنام و ملائکه و جن و شیاطین نیز
از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند و از
حکمای متقدمین منقول است که ان لله تعالی عالما مقداریا غیر عالم الحس لا یتناهی عجائبه
و لا یحصی مدنه و من جمله تلک المدن جابلقا و جابرسا و هما مدینتان عظیمتان لکل ...

منهما القناب لا يحصى ما فيهما من الخلايق و ايجاعد تصحيح معاد جسمانى بابن كنند و بهشت
و دوزخ و در ميان قيامت را از موجودات عالم مثال دانند و بتجسم اعراض و تجسد اعمال در اين
عالم صورت نتواند بود و جمعى از قائلين بحشر جسمانى روح انسان را در مدت بعد از موت و قبل از
بعث كه از آن برزخ كويند واقع در اين عالم مثال دانند و احاديثى كه اشاره بآن شده مؤيد اين
نتواند بود و تفصيل و تحقيق اين مذهب خواهد آمد انشاء الله العزيز و اين عالم اعنى عالم مثال غير مثل
افلاطونيه است كه قائل است افلاطون بآنچه مثل افلاطونيه عبارتست از صور علميه كليه
مجرده از ماده و جميع عوارض ماديه قائمه بذات خود نه بذات عالم و نه بموضوعى ديگر
و نزد افلاطون علم واجب تعالى بما سوا بآن صور است و اين مذهب با المثبت در علم واجب غير از علم
حصولى و حضورى و موجودات عالم مثال صور جزئيه اند كه مجرد اند از ماده نه از عوارض ماديه
بلى عالم مثل افلاطونى شبيه است بعالم مثال از اين حيثيت كه اين صور خياليه قائم بذات اند و آن
صور عقليه قائم بذات و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقيين و متصوفين است و در اثبات
اين مدعى مستند بمكاشفات اند و پوشيده نيست كه غايت كشف بر تقدير صحت مشاهده اين
صور است اما حكم باينكه اين صور مذكوره قائمند بذات خود نه بمحلى از افلاك علويه و
موجودند در خارج جميع مدارك صادر نتواند شد مگر از وهم و حال آنكه برهان قائم است بر بودن
نفوس افلاك عالم بجزئيات و بر ارتسام صور جزئيات در نفوس منطبعه افلاك عالم بجزئيات
پس كشف صحيح زياده بر اين حكم نتواند كرد كه نفس ناطقه مجرده بسبب رياضت متصل شود بنفس
فلكى اتصالى روحانى و مشاهده كند بعضى از صور مرتسمه در آن نفس فلكى را و چون نفس مشاهد ممكن
آن صور را از ذات خود خارج ببيند گمان كند كه موجود اند بوجود خارجى و بالجمله با وجود اين احتمال
چگونه تصديق بدعوى مذكوره توان كرد و گاه باشد كه استدلال كنند بر آن باينكه ما مشاهده من

تلك الصور في الخيال مثلا ليست عدماً صرفاً ولا من عالم الماديات وهو ظ ولا من عالم العقل
لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير
تخيل صورة الجبل مثلا فيجب ان تكون موجودات خارجية قائمة بذاتها وهو غلط وفساد آن ظاهر است
چه بر تقدير تسليم امتناع ارتسام صورت كبير در صغير احتمال مذكور اعني ارتسام در نفوس
فلكيه را چه مانع تواند شد و نعم ما قال شارح المقاصد لما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية
لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين و نزد حكماى مشائين هم نيست كه دليل بر وجود
عالم مثال نيست بلكه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده كه هر چه قابل قسمت باشد محتاج است
بوجود ماده پس وجود صورت مقداريه بلا ماده محال باشد و منعى كه قائلين ببعد مكاني
كنند لزوم قبول بعد مكان مر قسمت انفكاكى را بنابر اختلاف نوعى ما بين بعد جسمى و بعد مكانى اينجا
اعنى قائلين بعالم مثال نتوانند كرد چه تجويز اختلاف نوعى ما بين شخص مادى و صورت مثالى
وى صورت نيستند و حال آنكه تحقيق آنست كه مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از
وهمى و انفكاكى پس قائلين ببعد مكانى را اين منع مذكور نافع نتواند شد فصل سوم از

باب چهارم از مقاله سوم در ذكر مسئله چند كه موقوف است بر آن
مسائل بحث از حقيقت معاد مسئله اولى در اعادهٔ معدوم علما را

خلاف است در جواز اعادهٔ معدوم بعينه اكثر متكلمين بر جوازند و جمهور حكما و كثيرى از
متكلمين بر امتناع مستند مجوزين دو وجه است يكى عدم دليل بر امتناع بنابر آنكه دلائل مانعين
را تزييف مى‌نمايند و هر چه دليل بر امتناعش نبود جايز باشد على ما قال الحكماء كل ما قرع سمعك
من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان دوم مماثلت مبدأ
و معاد بنابر آنكه سخن در اعادهٔ معدوم است بعينه پس جواز مبدأ مستلزم جواز معاد باشد

محاله كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت اخرى و جواب آنست که چون در اعاده
معدوم است بعینه پس مبدا و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند تخلل عدم ممتنع باشد بالبدیهه
چنانکه بیاید و مستند مانعین چند وجه است اول آنکه اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه
لازم آید تخلل عدم میان شیء و نفس شیء و این محال است بالبدیهه دوم اگر جایز باشد اعاده
معدوم بعینه جایز باشد ابتداء وجود مثل وی در ماهیت و جمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد
سیما امثالی که متماثل باشند در ماهیت و مشخص هر دو باشد و التالی باطل و الا لزم ان لا
یتمیز اصلا بالبدیهه سوم اگر جایز بود عود شیء هر آینه جواز عود واقع و موجود می بود
بحسب خارج و الا امتناع عود واقع و موجود بودی بحسب خارج و اگر جواز عود معدوم موجود می بود
بحسب خارج هر آینه قائم می بود بمعدوم بحسب خارج بنابر آنکه جواز معنیی است قائم بغیر پس ناچار
که قائم بذات خود نیست یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که قائم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست
مگر معدوم پس لازم آید وجود معدوم در خارج چهارم اگر چه زمان معین از جمله مشخصات
نیست لیکن زمان ما از جمله مشخصات است پس اگر معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر آینه معاد
شود جزء ما از زمان وجود ابتدائی وی و چون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم آید من
حیث هو مبتدا معاد باشد و این اجتماع متقابلین است و جواب آنست که اعاده معدوم بعینه
امتناعش ضروری نیست قال الامام في المباحث المشرقية و نعم ما قال الشيخ ان كل من رجع الى فطرته
السليمة و رفض عن نفسه الميل و العصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع
مسئله گروه جمهور متکلمین قائلند بامکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود لان حکم
الامثال واحد و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالوضع با این عالم
و الا لکان کرة مثله فیتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلاء و هو محال و نیز بسبب فرض مماثله

لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلاً طلب کنند بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان
آن عالم بالقسر باشند دائماً و حال قسر دائمی نتواند بود و نیز لازم آید که ارض آن عالم که واقع است
در مرکز این عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم را و هر حرکت بالطبع بسوی
مرکز حرکت از فوق است لامحاله پس لازم آید که مرکز آن عالم فوق باشد قطعاً بر مرکز این عالم و لازم آید
که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد از تحت است بحیثیتی که ابعد از او ممکن نباشد
و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم
چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود بین مرکز این عالم و نقطه مفروضه در
آن عالم آن خط لامحاله بعد از آنجا و از فوق بآن نقطه خواهد رسید و از آنچه گفتیم ظاهر شد
بطلان آنچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین مثلاً با فرض تماثل هر کدام طالب
مرکز عالم خود باشند و حکم تماثل همین باشد که هر کدام در عالم خود طالب مرکز باشند و وجه بطلانش
آنست که چون ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم آید که احد المتماثلین
بالطبع طالب فوق باشد و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز
طالب حیز بودن مستند بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هرگاه
ارضین متماثلین باشند صورت نوعیه هر دو متحد خواهند بود و ارضین بصورت نوعیه واحده
طالب حیزین مختلفین بالوضع محال است چنانکه از جسم واحد شخصی بلا تفاوتی و مجرد
اشتراک در مفهوم مرکز عالم هرگاه ماصدق متباینین باشند بحسب وضع مصحح وحدت
نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان آنچه در دفع لزوم فرجه و خلا گفته‌اند که ممکن
بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این دو کره مفروض باشند از آن کره اعظم
بحیثیتی که فرجه و خلا لازم نیاید وجه بطلانش آنست که لازم آید که آنچه از کره

اعظم واقع نباشد ما بین الکرتین نه واقع در طرف فوق باشد نه واقع در تحت
خال آنکه جسم لامحاله ذو جهات است و بالازم آید که فوق بر عالم محیط فوق نباشد بنا بر آنکه ابعد از او
متحقق است و همچنین کره اعظم لازم آید که نزد فوق باشد نه نزد تحت و بخصوص بعض آنها
که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد بالوضع با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه
ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم قواعد مذکوره نیستند سد که تجویز کنند و التزام
لوازم مذکوره نمایند در ایشان لازم نیست قابل تجویز مذکور بودن و آنچه در بعضی از
احادیث وارد شده که خدای تعالی قبه ها بسیار خلق کرده اعظم از این قبه و هذه
ابینا آدم مشعر بآن نیست که آن قبها متباین بالوضع باشند و می تواند بود که بعضی محیط
باشد بر بعضی و بلکه دور نیست که قبه ابینا اشاره باشد با تحت فلک قمر مسئله
هل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علما در این مسئله خلاف است عظیم
جمهور حکما قائلند بامتناع طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری از اجزاء عالم مانند
عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و ماده عنصریه جایز نیست جواز ذاتی نیز و
منافی امکان نیست چه آنچه از لوازم امکان است جواز اصل عدم است و در جواز اصل عدم نزاع
نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است جمهور اهل اسلام متفق اند بر جواز ذاتی طریان
عدم بر جمیع اجزای عالم لیکن در وقوعش خلاف است بعضی قائلند بعدم انعدام عرش
قال الامام فی الاربعین واعلم ان کثیرا من علماء الشریعة وعلماء التفسیر قالوا ان فی وقت
قیام القیمة ینخرق الافلاک وینهدم الکواکب الا ان العرش لا ینخرق و تخصیص بلفظ
کثیر بنا بر قول بعدم تخرق عرش است نه بر قول بتخرق الافلاک و هدم کواکب لا ان کلا اتفقوا
علی ذلک و نیز بسیاری از علمای اسلام قائلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم فنا و هی

طور این فنا را و بالجمله قول بعدم یا بانعدام جمیع اجزاء عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل
اسلام بر آنند بنا بر ظواهر آیات دالّه بر اماتت احیا و طی سموات عند قیام الساعة لیکن
خلاف است که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذوات است یا بمعنی تفریق اجزاء و ازاله
اعراض مرکبه قائل است بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قائل است بامتناع اعدام
ذوات و جواهر بالامر والا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثواب است بمطیع
و عقاب بعاصی و با اعدام ذوات و امتناع اعاده معدوم هر آینه معاد شخص دیگر خواهد
بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نتواند شد بلکه مراد از عدم و هلاک
و فنای واقع عند القیمة تفرق اجزاست و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف و وقوع
تفریق قالوا ان الله تعالى یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها ولکنه لا یعدمها فاذا اعاد
التالیف بینها و خلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا الشخص هو عین الشخص الذی کان
موجودا قبل ذلک فحینئذ یصل الثواب الی المطیع والعقاب الی العاصی و یزول الاشکال
و امام فخر الدین بر مذهب اعتراض کرده اند که بر تقدیر نیز با قول بامتناع اعاده معدوم
معاد مستحق نتواند شد کما قال فی الاربعین و تقریره ان المشار الیه لکل احد بقوله انا لیس مجرد
تلک الاجزاء و ذلک لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت و صارت ترابا من غیر حیوة و لا
مزاج و لا ترکیب و لا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک القدر من التراب الصرف لیس عبارة
عن زید بل الانسان المعبر عنه بانا انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء و تالفت على
وجه مخصوص ثم قام بها حیوة و علم و قدرة و عقل و فهم فثبت ان الشخص المعین لیس عبارة
عن مجرد تلک الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن تلک الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة
و اذا کان کذلک کانت تلک الصفات احد اجزاء ماهیة ذلک الشخص من حیث انه

ذلک الشخص و عند تفرق الاجزاء یبطل تلک الصفات و تفنی فان امتنعت الاعادة علی المعدوم امتنعت علی تلک الصفات فیکون للعائد صفات اخری لا تلک الصفات التی باعتبارها کان فی ذلک الشخص و علی هذا التقدیر لم یکن العائد ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی عین الزید الاول فثبت بما ذکرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الی ما ذکروه و ان منعنا اعادة المعدوم کان الاشکال المذکور باقیا سواء قلنا انه تعم لا یفنیها او قلنا انه یفنیها و مستند قائلین باعدام بالاسر چند وجه است وجه اول قوله تعم کل شئ هالک الا وجهه و قوله تعم کل من علیها فان و نتواند بود که مراد از هلاک و فنا تفریق اجزا و خروج از انتفاع باشد بنا بر آنکه کل شئ عام است و متناول مؤلف و اجزای و بعد از تفرق اگرچه بر مؤلف صادق است کونه خارجا عن الانتفاع لیکن بر اجزای منفرده صادق نیست چه انتفاع باجزاء که صلاحیت تالیف دارد و استدلال از آن بر صانع است باقی است پس کل شئ هالک صادق نباشد بالمعنی المذکور پس واجب است که هلاک بمعنی عدم و فنا باشد کما فی قوله تعم ان امرؤ هلک ای فنی وجه دوم قوله تعم هو الذی یبدؤا الخلق ثم یعیده و شک نیست که خدای تعم مبدا جمیع اشیا است که خلق عبارت از اوست پس باید که معید جمیع اشیا نیز باشد بنا بر عود ضمیر بسوی خلق و اعادة متصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیاء وجه سوم قوله تعم هو الاول و الآخر معنی اول آنست که خدای تعم در ازل بود و هیچ شئ با او نبود علی ما روی کان الله و لم یکن معه شئ پس معنی آخر نیز این باشد که خدای تعم در ابد موجود باشد و هیچ شی با او موجود نباشد و این معنی بعد از فنا ممتنع و واقع نیست بالاتفاق پس باید که عند القیمة واقع باشد و هو المطلوب و جواب گفته اند از اول بان المراد من کون کل شئ هالکا و فانیا انه هالک

ومعدوم فی حد ذاته لکونه ممکنا والممکن لیس له الوجود الا من العلة فاما اذا نظر الیه
من حیث ذاته مع قطع النظر عن العلة فلیس له الا العدم والهلاک فکل ممکن اذا نظر الی ذاته
ولو فی وقت کونه موجودا فهو هالک معدوم فی ذاته وامام فخر رازی گفته که چون لفظ هالک
و فانی اسم فاعل است و اسم فاعل حقیقة بمعنی حال است و مجاز در استقبال پس بر تقدیری
که هلاک و فنا بمعنی تفرق اجزا نیز باشد ناچار بایست تاویل بنا بر عدم وقوع تفرق اجزا در
حال پس لا بد است از حمل لفظین بر معنی مجازی باعتبار وقوع در زمان مستقبل پس هر گاه
ناچار باشد تاویل کردن فنا و یاوله بکونه آئلا و راجعا الی الهلاک والفنا فی الاستقبال
کما ذکرتم لیس اولی من تاویله بکونه قابلا للعدم والفنا مع کونه حقیقة فی الحال و از وجه
دویم بانکه لا نسلم که مراد از ابداء خلق ایجاد و اخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد
جمع کردن اجزا است و ترکیب کردن علی ما یشعر به قوله تعالی وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ
و از وجه سیوم بانکه مراد از اول و آخر فاعل و غایت است چنانکه مذهب محققین است که غایت
در افعال الهی ذات واجب الوجود است و فاعل و غایت در افعال واجب الوجود متحداند
بالذات و متغایرند بالاعتبار و این اگر چه تاویل است لیکن ناچار است زیرا که تاویلی هر تقدیر چه
اگر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شما است متبادر آن است که بعد از او موجود
نشوند و آن مراد نتواند بود بنا بر اتفاق امت بر ابدیت جنت و نار فصل چهارم از باب
چهارم از مقاله سوم در بیان حقیقت لذت و الم و تقسیمهما الی
الجسمانی والروحانی و حقیقت ثواب و عقاب بدانکه ادراک لذت
و الم از قبیل وجدانیات است که نوعی از علوم ضروریه است و شک نیست که هر دو از جمله کیفیات
نفسانیه اند و مراد از کیفیت نفسانیه در مقوله کیف که مخصوص باشد بجانداران

ز داد

وبدون النفس عن الحيوانات من الانواع الجسمانية مثل عالم و قادر و اراده و مانند اينها
و تقييد اختصاص بحيوانات تقييد من الانواع الجسمانية بنا بر آنست كه منافی ثبوت كرم
لذت بر ای مجردات محضه نباشد كما ياتی و نا آنكه تصور لذت و الم ضرور نيست علما نعو نفشا
بر سبيل تفسير لفظ و تعيين مفهوم مسمى چنين كرده انكه اللذة ادراك الملائم من حيث
هو ملائم والالم ادراك المنافی من حيث منافی و مراد از ملائم امريست كه لايق بشی و لا محالة
كمال شی باشد كالتكيف بالحلاوة للذائقة و مراد از منافی امريست مضاد شی و لا محالة
نقص شی باشد و قيد الحيثية انما هو لان الشی قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه
لا من جهة ملائمية لا يكون لذة كالصفراوی لا يلتذ بالحلو و مراد از ادراك فی قولنا
ادراك الملائم و ادراك المنافی حصول است نه ثبات ملائم و وجود خارجی وی نه تنها بقا و وجود
حصول صورت ملائم يا منافی در ذهن فان تخيل اللذة غير اللذة و لذا قال الشيخ فی الاشارات
ان اللذة ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك والالم
ادراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل لان
ادراك الشیء قد يكون بحصول صورة مساوية له فی الذهن و نيل الشی لا يكون الا بحصول ذاته
و ذكر الوصول لان اللذة ليست هی ادراك اللذيذ فقط بل هی ادراك حصول اللذيذ و وصوله
اليه و فرق ميان كمال و خير آنست كه حصول امر لايق بشی بر آن شی از ان جهت كه موجب خروج
شی است از قوه بفعل كمال است و از ان جهت كه مناسب و پسنديده و مختار اوست خير و مختار
فرق است در شر و مضاد و منافی شی از ان جهت كه موجب نقص شی است و ردوی از فعليت بقوه
آفت است و از ان جهت كه غير مناسب و غير مختار و ناپسنديده است شر و شك نيست كه معتبر
كماليت و خيريت نظر باعتقاد مدرك لا فی نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية و الخيرية

في شيء فيلتذ به وان لم يكن كمالية وخيرية فيه في نفس الامر وقد يكون في شيء خيرية وكمالية
في نفس الامر ولا يعتقد الملتذ كونهما فيه فلا يلتذ به ولهذا قد يلتذ زيد مثلا من شيء مغاير
ولا يلتذ عمرو بل قد يتألم منه وقال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة
هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخرى ثم قال والاقرب ان
الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا موقوفا في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء
المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعي وزعم محمد بن زكريا ومصرح كلام
جالينوس ان اللذة عبارة عن خروج عن حالة غير طبيعية استحالة طبيعية وهو معنى الخلاص
عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته وقد ابطله الشيخ وغيره بانه
قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في من صادف مالا او مطالعة جمال من
غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او كرة
وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصبر على التدريج وفي ورود المستلذات
على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلك قالوا وسبب الاشتباه
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتحققان الا بالادراك الحسي حصولا للشيء لا
يحصل الا بالانفعال عن الضد وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير
الطبيعية ظنوا انها نفسه وجوز ان اللذة والالم نفس ادراك مخصوص سببا والادراك منقسم بادراك
حسي وادراك عقلي ليس اللذة منقسمة بلذة حسية ولذة عقلية والالم منقسم
بالم حسي والم عقلي اما اللذة الحسية فكتكيف الذائقة بالحلاوة وتكيف القوة الغضبية
بحصول الغلبة الحاصلة وتكيف القوة الشهوية بحصول ما تشتهيه ونيله وتكيف الخيال

ما بالصورة المستحسنة وتکیف القوة الوهمیة بصورة المعنی الذی تستحسنه بنا بر آنکه
صورتهای مذکوره کمال است وخیر است برای قوتهای مذکوره واما الم حسی چون تکیف قوای
مذکوره بصور اضداد صور مذکوره بنا بر آنکه نقصان وآفت است برای قوای مذکوره واما اللذة
عقلیه چون ارتسام جوهر عاقل یعنی نفس ناطقه بصور معقولات وهی ما یعقله من
الواجب الوجود وصور معلولاته المترتبة ولوازمها واحکامها وبالجملة تصور ما علیه
الوجود کله علی وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوائب الظنون والاوهام بحیث تصیر
عقلا مستفادا ولا شک ان ذلک هو الکمال والخیر بالقیاس الی الجوهر العاقل وانه یعقل حصول
هذا الکمال له مدرک له ولحصوله فهو ملتذ بذلک غایة الالتذاذ وشک نیست در حصول این مرتبه
برای مجردات عقلیه بر وجه اتم پس لذت ایشان اتم لذات باشد وشک نیست که این مرتبه از کمال
که حاصل است برای عقول مجرده هیچ نسبتی ندارد بانچه از این جنس حاصل است برای واجب الوجود
چه حاصل برای عقول فایض است از جانب او تعالی شانه ولا محاله ذاتا پستتر است از ذات عقول وحاصل
برای واجب الوجود حاصل است در مرتبه ذات وعین ذات او است فا بنابرین علما اطلاق
لذت در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی الادب وحکمای الهیین این معنی را ابتهاج
نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراکا
واشد الاشیاء کمالا الذی هو بری عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل
له عنه ولذت عقلیه لا محاله اتم است از لذت حسیه فان العقلیة اکثر کمیة واقوی کیفیة
اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی واما الثانی فلان العقل یصل
الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هرگاه کمالات عقلیه
اکثر باشد وادراکات عقل اشد لذت عقلیه لا محاله اتم باشد واما الالم العقلی فهو ان یحصل
للجوهر العاقل ضد هذا الکمال ویدرک حصول ذلک الضد من حیث ضد وچون حال لذت

عقلی معلوم کردی و تنبیش بالذت حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و تنبیش بالم جسمانی
نیز معلوم توانی کرد و اینکه بعضی از علما زاد در بعضی از اوقات و یاد در اکثر اوقات التذاذ
از ادراکات عقلیه حاصل نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال الرا تالمی از جهالات
حاصل نشود و یا حاصل شود و بغایت شدید نباشد بنا بر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه
است و بعد از رفض شواغل و نقض آثار علایق و رجوع و انفراد بمبدء کمالات عقلیه کمالات
نفسیه در بعضی احیان تفاوت در شدت و ضعف لذاذات عقلیه و ابتهاجات
روحانیه غایت ظهور دارد و همچنین احوال جهال و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس
جاهل مرکبه از تجویز و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و از این احوال متفرقه قیاس حال هنگام
تجرد و قطع علاقه بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذت عقلیه نظر بنفس عالم و هم
چنین پرداختن تجرد بالکلیه و منقطع شدن جهالات حاصله و انقطاع حیل و تدبیر جایزه
در تدارک فی ما فات و تدارک اوقات نسبت بنفس جاهله توان نمود و چون حقیقت لذت
و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت از لذتی است که خدای تعالی وعده کرده باشد
ایصال آنرا به بنده در جزای طاعت با مقارنت تعظیم و عقاب عبارت از مولمیست که
وعید کرده و بیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت
و لا محاله هر کدام از ثواب و عقاب مر دو نوع روحانی و جسمانی که عبارتست از عقلی
و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذت و المی است که موصل رساننده آن خدای
تعالی است قرائنه بر اتم انحای لذت و اشد انواع الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب
کیفیت و کمیت باشد اما بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب بدیگری و اما بحسب
کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اتم اشد مخصوص کافر است که انقطاع ندارد

واما عقاب مؤمن عاصی منقطع است بالاجماع وتوقع انقطاع علم بوقوع آن نوعی است
از لذت پس عقاب خالص نیز باشد و ثواب و عقاب عقلی بین از لوازم مترتبه بر علوم
وجهالات است و عمده علوم اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی نباشد
واین نیز بسبب عدم خلوص عقاب وی بود وملذ ومؤلم عقلی از داخل ذات بود و ملذ
ومؤلم حسی از خارج ذات و جنت نام دار ملذ حسی است و جحیم نام دار مؤلم حسی است
وعدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آنست که بنا بر لزوم ممتنع
الانقطاع است واما عقاب حسی وی بنا بر اخبار بخلود که ظاهر است در تأبید و خلود
عقاب عقلی استبعادی ندارد وخلود عقاب حسی را بعضی استبعاد نموده اند وحمل
آن بر مکث طویل نموده و وجهی ندارد چه عید عقاب مخلد بمعنی مؤبد در از جاها
ادخل است بلکه از جاهای تام مبدء آن حاصل نشود وسابقا بیان کردیم که خلود عقاب
از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است و در احادیث ائمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب کافر بنا بر آنست که اگر زنده می بود
ابدا همانه کافر می بود ابدا

فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سوم

در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد بدانکه چون وعد بثواب و
وعید بعقاب متحقق شده وایصال هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنا بر آنکه
دنیا داریست محفوف بمکاره و مملو از کدورات جسمانیه و جسمانیه سیما برای مؤمنین
واما عقاب بنا بر آنکه اکثر کفار و فجار مثل ابلیس در دار دنیا بانواع مستلذات که
ملایمات نفوس خسیسه طبایع سخیفه ایشانست پس اگر دار دیگر ونشأه
اخری نباشد مر انسان را که ممکن شود و آن نشأه ابقای بوعد و وعید همانه تکلیف عاطل

وعد و وعید باطل کردند و این لازم محالست پس قبیح است عقلا و ممتنع الصدور از واجب تعالی
حکیم و چون موت واقع است پس واجبست عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد
از معاد عود انسانست بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب باشد عقلا چنانکه مذهب
قائلین بتحسین و تقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تاکید وجوب عقلی
کرده و اما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت نکند بر وقوع آن
و این اول اختلافاتست واقع در امر معاد لیکن در میان متخالفین در وقوع اصل
معاد نیست و سایر اختلافات واقع است در کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور
ناس در امر معاد بر پنج مذهب‌اند اکثر متکلمین قائلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر علمای
الهیین بمعاد روحانی فقط و کثیری از محققین هر دو فرقه قائلند بمعاد روحانی و جسمانی
معا و اکثر حکمای طبیعیین از قدمای فلاسفه قائلند بنفی معاد مطلقا و منقولست از جالینوس
و اتباع او توقف است و شک در امر معاد و سبب این اختلافات اختلافست در حقیقت انسان پس نزد
هر که حقیقت انسان نیست مگر هیکل محسوس و روح عرضیست یا صورتی قائم بماده بدن
که زایل شود بطریان موت پس اگر با وجود این اعتقاد ذات معتقد ملتیست و قایل
بشریعتی معاد نزد او نتواند بود مگر جسمانی فقط و اگر معتقد ملتی و شریعتی نیست
قایل بهیچ یک از معاد نتواند بود و نزد هر که حقیقت انسان نفس مجرد است و
بدن مر او را نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان قایل است بمعاد روحانی فقط
و هر که قایل است بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کرده‌ایم
قایلست بوقوع معادین جمیعا و هر که شاک باشد در حقیقت انسان متوقف است در امر
معاد مطلقا فصل ششم از باب چهارم از مقاله سیوم در تقریر مذاهب

مسلمین و قائلین بمعاد جسمانی مطلقا بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی
مطلق برده‌اند و مذهب اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانی است فقط دوم
مذهب محققین و متکلمین و آن قول بمعاد جسمانی و روحانی است معا و حکمای اسلام
بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قائلند بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند
بتصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند کرد قال الشیخ فی
الهیات الشفا یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا
من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبوة وهو الذی للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره
معلومة لا یحتاج الی ان تعلم وقد بسطت الشریعة الحقة التی بحسب البدن ومنه ما هو مدرک
بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان
بالمقاییس اللتان للانفس وان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان لما نوضح
من العلل وحکماء الالهیون رغبتهم فی اصابة السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة
البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلک وان اعطوها ولا یستعظمونها فی جنبة هذه
السعادة التی هی مقارنة الحق الاول علی ما نصفه عن قریب فلنعرف حال هذه السعادة و
الشقاوة المضادة لها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع یعنی یک قسم از معاد آنست
که قبول کرده شده است از شرع یعنی بسبیل نقلیه چنانکه لفظ مقبول دال است بر آنچه
نقلیست نزد حکما داخل مقبول است و راهی باثبات این معاد مگر از طریق شریعت
و تصدیق خبر انبیا و آن معادیست که مخصوص بدن است در روز قیامت و خیرات و شرور
بدن لذات و آلام جسمانی معلوم است و محتاج نیست بتعلیم و بیان نمودن و حال آنکه بسط کرده
و شرح نموده شریعت پیغمبر ما حال سعادت و شقاوت بدن که عبارتست از لذات و آلام
و خیرات و شرور جسمانیه است یعنی بهشت و دوزخ عبارتست از وست و قسم دیگر از معاد

اینست که ادراک کرده شده است بعقل و قیاس برهانی و حال آنکه تصدیق کرده اند
انبیا نیز مر عقلا را در دریافتن این قسم از معاد و این اشاره است بآیات و احادیثی که دال است
بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و التذاذ شان بلذات روحانیه و این سعادت و شقاوتی است
که ثابت است بقیاس و مخصوص است بنفس ناطقه مجرده اگرچه وهمهای ما قاصر است از دریافتن
حقیقت این سعادت و شقاوت ما دامی که در قید این بدن باشیم بنا بر علتهائی که بیان
خواهیم کرد و این اشاره باینست که ما دام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن
نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات و آلام روحانیه و رغبت حکما
الهیین برسیدن ادراک این سعادت عظیمتر بود از سعادت بدنیه بلکه گویا ایشان التفات
بسعادت بدنیه نیست اگرچه داده شده اند سعادت بدنیه را و اینمعنی وقتی است که اعطوها
صیغه مجهول باشد و می تواند بود که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین نیز
اعطای سعادت بدنیه کرده اند یعنی خبر بوقوع آن داده اند و این معنی بنا بر آن تواند بود
که بعضی از حکمای الهیین متدین بدینی از ادیان بوده باشند و الا معنا فی خوفهم نبود بآنچه
او را گفت که عقل را داعی با ادراک این سعادت نیست و عظیم نمی شمرند این سعادت بدنیه را
در جنب سعادت عقلیه که قرب بجوار رب العالمین است و بر صفتی است که بعد از این بیان
خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن بعقل فعال و منخرط
گشتن در سلک عقول مجرده و ملائکه مقربین پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت
عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنها است در شرع اقدس
این بود شرح کلام شیخ و بنا بر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانی است فقط تصحیح
معاد جسمانی بدو وجه توان نمود چه ایشان یا قائلند باعدام اجسام بالاسر یا نه و

اما آنکه قائل باشند نتوانند بود که قائل بجواز اعاده معدوم نباشند و اما آنکه قائل
نباشند یا خواهند که قایل بجواز اعادهٔ معدوم باشند یا نه اما آنکه قائلند بجواز اعاده اشکالی در
اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز کنند اعاده هرچه را معدوم شده از بدن خواه از جمله
مشخصات بدن باشند خواه نه و اما آنکه قائل نیستند نتوانند بود که قایل باشند باعدام
چیزی از مشخصات بدن پس وجهین یکی قول بجواز اعادهٔ معدوم است و دوم قول بعدم
اعدام چیزی از مشخصات بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول بمجموع معاد ذین است
تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان باشد بنا بر تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز
بودن تشخص شخص مکلف بتعین نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه معدوم شود
و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلف خواهد بود و خواه بدن
عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول بلی بر این مذهب توهم لزوم تناسخ کرده اند
و آن توهم مندفع است بنا بر آنکه قول بامتناع تناسخ شرعا بنا بر نفی معاد و ثواب
و عقاب است پس اگر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسده بحسب شرع متصور نشود
لیکن بر قواعد حکما این معنی تناسخ باشد و اگر تجویز این معنی کنند ابطال تناسخ
نتوانند کرد و لهذا و امثاله گفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محض اند
و تصحیح نتوانند نمود و اینکه گفتیم بر تقدیر نیست که معاد جسمانی بنا بر تجرد نفس ناطقه
نیز بنحوی که ظاهر قول متکلمین اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه نصوص شریعت
مطهره است باشد اعنی باحداث بدن عنصری از ماده بدن اول از اجزای متفرقه و
لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر تجویز مذکور نیست و لهذا
بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و اشراقیین اسلام تصحیح معاد

جسمانی بدین مثالی کنند پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلام است همین نحو ظاهر
باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه
از ضروریات دین است معاد نیست که شخص معاد همان شخص مکلف باشد و نحوی
باشد که مورد لذات و آلام جسمانیه نیز تواند شد چه تاویل جمیع آیات وارده در باب
جنت و نار و ثواب و عقاب بروحانیین بغایت بعید است و هرگاه چنین باشد تکفیر
محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در قبول معاد
جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی مقبول است از شرع
مماشات با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین و الا ایشان تجویز کرده اند که نفوس
سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه
علی اختلاف طبقاتها تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر سبیل اتصال بنفوس فلکیه
بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه توانند شد و جمیع مواعید
شرعیه از مستلذات جسمانیه من الحور والقصور والولدان والمطاعم والمشارب والثمار
والاشجار والجنات التی تجری من تحتها الانهار الی غیر ذلک در آن نشاه ادراک نمایند
و دریابند بر وجهی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور کنند و آن نشاه باقیه بهشت جاوید
نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه
که واقع باشند در تحت فلک قمر تعلقی بنحو مذکور که موضوع ادراک ایشان شود
جمیع موعودات جسمانیه من النیران المضطرمة والحیات اللاذعة افواهها والصدید والزقوم
والحمیم والیحموم الی غیر ذلک و آن نشاه مظاهر درکات جهنم و طبقات آن باشد و به اشباه نفوس اشقیا را
این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی اما دلیل وقوعش سمعیست و عقلی اما سمعی ظواهر بسیار

کہ قران مجید مملو ہے ازان احادیث نبویہ مستفیض بان ومدلول ظاہر ہر گاہ ممکن باشد اعتقاد
واجب است حمل بران فان قیل الآیات المشعرة بالمعاد الجسمانی لیست اکثر واظهر من الآیات
المشعرة بالتشبیه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاویلها قطعا فلیصرف
هذه ایضا الی بیان المعاد الروحانی واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة
الابدان علی وجه یفهمه العوام فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلائق لارشادهم
الی سبیل الحق وتکمیل نفوسهم بحسب القوة النظریة والعملیة وتبقیة النظام المفضی
الی صلاح الکل وذلك بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والبشارة بما یعتقدونه
لذة وکمالا والانذار عما یعتقدونه الما ونقصانا واکثرهم عوام تقصر عقولهم من فهم
الکمالات الحقیقیة واللذات العقلیة ویقتصرون علی ما الفوه فلابد من ان یخاطبهم
الانبیاء بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا وترهیبا للعوام وتتمیما لامر النظام وهذا
ما قال ابو نصر الفارابی ان الکلام مثل خیالات للفلسفة قلنا انما یجب التاویل عند تعذر
ولا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول لا عینه کذا فی شرح المقاصد
موافقا لما فی الاربعین واما دلیل عقلی در صدد فصل پنجم مذکور شد وهو کما قال الامام فی الاربعین
انا نری فی دار الدنیا مطیعا وعاصیا ومحسنا ومسیئا ونری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل
الیه فی الدنیا والمسیء یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل فیه
الثواب الی المحسن والعقاب الی المسیء لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثا بل سفها واعلم انه
تعالی ذکر هذه الحجة فی آیات من القرآن فی طه ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس
بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلك ظن الذین کفروا
فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی

الارض ام نجعل المتقین کالفجار لیکن این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نکند بلکه
دلالت بر ثبوت اعم از جسمانی و روحانی کما لا یخفی این بود تقریر مذهب قائلین بمعاد
جسمانی فقط و اما تقریر مذهب محققین قائلین بمعاد جسمانی و روحانی جمیعا انست که دلیل عقلی
دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن و التذاذ نفس بکمالات علمیه
و ملکات عملیه که لا محاله بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از غواشی مادیه و
عوارض بدنیه دریافت آن تمام و التذاذ بر دوام کرده و همچنین تألم نفس از جهالات
و رذایل که اضداد کمالات علمیه و ملکات فاضله مذکوره اند و دلیل سمعی دلالت کرده بر
بعث بدن و اعادهٔ تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی و ادخال وی در جنت که دار لذات
حسیه و نار که آلام جسمانیه است و شک نیست که این معنی یعنی اجتماع سعادات عقلی و حسی
و همچنین جمع میان آلام روحانی و جسمانی در باب وعد و وعید ادخل خواهد بود قال الامام
فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معا اعلم ان کثیرا من المحققین
قالوا بهذا القول وذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی
ان سعادة الارواح فی معرفة الله تعالی وفی محبته ودل علی ان سعادة الاجسام فی ادراک المحسوسات الا
ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیاویه غیر ممکن وذلک لان
الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه الالتفات الی شیء من اللذات
الجسمانیة وحال کونه مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنه الالتفات الی اللذات
الروحانیة لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا
فارقت واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان
مرة اخری کانت بعد ان صیرها قویة قادرة علی الجمع بین الامرین ولا شک ان هذه الحالة

هي الغاية القصوى في مراتب السعادات وهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو
جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه وقال شارح المقاصد
القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني معاً يقولون بان النفوس الناطقة
مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة
فلا حاجة للاولين الى دليل على اثبات المعاد ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد ولان
القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن
اخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف وفي نفسها مناسبة لذلك المزاج الفه
به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين اعادة القابلية عاد التعلق
محالة وقد يتاول قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح
المؤمنين خصوصاً الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور
خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح
من قبيل الاجسام وپیش از این سخنی در باب بودن ارواح مؤمنین در حواصل طیور
وقنادیل نور گذشت و دور نیست بر تقدیر صحت این روایات که اشاره باشد بآنچه حکما
بان رفته اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شد و توصیف
طیور بخضر وقنادیل بمعلق بودن در تحت عرش بغایت مناسب تاویل است کما لا یخفی
وغرض حضرت صادق از این روایت رد فهمیده مردم باشد از ظاهر شرع که مشعر بجسمانی
بودن ارواح است **فصل هفتم از باب چهارم از مقاله سوم در تقریر مذاهب**
حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر دانسته شد و فضیلت

بحسب قوتین نظری و عملی و کمال فضیلت نظری را تمام او ست بجمیع علوم حقیقیه
و احکام عقلیه صرفیه و کمال فضیلت عملی حصول ملکه عدالت است که توسط اخلاق
است اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط و تفریط در هر خلقی از اخلاق پس هرگاه نفس
ناطقه کامل باشد بحسب کلتا الفضیلتین و بالجمله کامل باشد در علم و عمل هر دو چون
مفارقت کند از بدن او را هیچگونه حاجتی ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن نه باین است که بدن
آلتیست مر نفس را در تحصیل کمالات و چون کمالات مطلوبه حاصل شد حاجت بآلت نباشد
پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در سلک ملائکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا
علاقه با ابدان و اجسام ندارند و لامحاله باشد او را بهجتی و غبطه که حاصل است مر
عقول و ملائکه مقدسه را و آن لذتی است که هیچ لذتی از لذات جسمانیه قیاس بان نتوان
کرد قال الشیخ یجب ان تعلم ان لکل قوة نفسانیه لذة و خیر یخصها و اذی و شرا یخصها
مثاله ان لذة الشهوة و خیرها ان یتادی الیها کیفیة محسوس ملائم من الخمسة و لذة الغضب الظفر
و لذة الوهم الرجاء و لذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة و اذی کل واحد منها
ما یضاده و یشترک کلها نوعا من الشرکة فی ان الشعور بملائمها و موافقها هو الخیر و اللذة
الخاصة بها و موافق کل واحد منها بالذات و الحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه
کمال بالفعل و ایضا فهذه القوی و ان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی الحقیقة
مختلفة فالذی کماله ادوم و اتم و الذی کماله اکثر و الذی کماله اوصل الیه و الذی هو فی نفسه
اکمل و افضل و الذی هو فی نفسه اشد ادراکا فاللذة التی له ابلغ و اوفر و ایضا فانه قد
یکون کمالا بحیث یعلم انه کائن و لذیذ و لا یتصور کیفیته و لا یشعر باللذاذ ما لم یشعر
لم یشتق و لم ینزع نحوه مثل العنین فانه متحقق ان للجماع لذة و لکنه لا یشتهیه و لا

یحن

بحسن نحوه وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة وايضا فان الكمال
والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده
عليه مثل كراهة بعض المرضى الطعم الحلو وشهوته الطعوم الرديئة الكريهة وربما لم يكن كراهة
ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر ولا يستلذ وايضا فقد
يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق تأذت
به كل التأذي مثل الممرورين فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه فينفر عن الحال العارضة
له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو اوفق شيء له بل كارها له ويبقى عليه
مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه
ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان
الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم ثم قال اذا تقرر
هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة
الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدأ من مبدأ الكل وسالكا الى
الجواهر الشريفة التي هو مبدؤها الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان
ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله
فتصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا
به ومنتقشا بمثاله وهيئاته منخرطا في سلكه سائرا الى جوهره فلنقس هذه بالكمالات
المعشوقة للقوى الاخر فنجد هذا في المرتبة بحيث يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها
اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغير
الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس وصول لما هو بملاقاة السطوح مع ما هو سار في جوهر قابله

علم بدون علوم اعتقادات نفعی نتواند داشت و چون از اهل ذکا ست بر سبیل حجت و مناکحه نظر بر باقی نماند خواهد بود بلکه معتقد . . . باید در عقاید باطله و آرای صحیحه که مضاد علوم حقه و منافی حقیقت ذات نفس است چون مفارقت کنند از بدن و زایل شود خدعه که مانع بود از احساس بالجملات هر آینه واقع خواهد شد در عذاب الیم و آلام عظیم که قیاس این با آلام جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه و هذه هی الشقاوة و در ثواب و عقاب این هر دو نفس حاجتی ببدن و تعلق بجرمی از اجرام نیست چه هیچ از لذات حسیه با وجود آن لذت عقلیه در نظر نیاید و هیچ المی از آلام جسمانیه با الم عقلی اصلا نماید و شک نیست که مراتب در کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت و ضعف مختلف است و بحسب آن اختلاف در درجات مثوبات روحانیه و لذات عقلیه نیز که مراتب سعادت حقیقیه اند متفاوت باشد و همچنین در طرف نقصان در درکات آلام عقلیه و عقوبات روحانیه که مراتب شقاوت حقیقیه اند مختلف باشد و در تعیین ادنی مراتب سعادت که بآن متجاوز توان شد از ادنی مراتب شقاوت شیخ گفته که لیس یمکننی ان انص علیه نصا الا بالتقریب و اظن ان ذلک بان یتصور نفس الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا و یصدق بها تصدیقا یقینیا و ان تعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا یتناهی و یتقرر عنده هیئة الکل و نسبة اجزائه بعضها عند بعض و النظام الآخذ من المبدأ الاول الی اقصی الموجودات الواقعة فی ترتیبه و یتصور العنایة و کیفیتها و یتحقق ان الذات المتقدمة علی الکل ای وجود یخصها و انها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر و تغیر بوجه من الوجوه و کیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا و کانه لیس یتبرأ الانسان عن هذا العالم و علائقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی هناک و عشق

لما هناك يمنعه عن الالتفات الى ما خلفه جمله ودر توقف حصول سعادت حقيقيه بر كمال
علمى نيز وعلم كفايه كمال علمى تنها كفيله فنقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقيه لا تتم الا
باصلاح الجزو العملى نيز بايستى است كه مرآة ملكه عدالت و توسط در اخلاق كه ماده
خاتمه كتاب شمه از آن ذكر خواهيم كرد ان شاء الله العزيز مر نفس را حاصل شده باشد يعنى حاصل
شده باشد او را هيئات استعلا و تنزه از انقياد و اطاعت قواى شهويه وغضبيه وساير
قواى جزئيه بدنيه والتفات نفس باين امور نبايد مگر بقدر ضرورت بدن ما دام التعلق به والحاجه
اليه باقيا پس بعد از مفارقت متبرى شده باشد از ميل و شوق بدن وانجذاب والتفات بسوى
امور بدنيه ونشاه جسمانيه پس مستبشر شود او را بمقتضاى شوق جبلى عشق ذاتى بامور عاليه
ومراتب متعاليه بيك بارگى توجه نمودن بعالم ملكوت ومطالعه اسرار جبروت ولاهوت بلا
مانعى وبدون كشاكشى از جهت بدن وارذيل دنيا فانى بخلاف آنكه ملكه ولو توسط مذكور برا حاصل
نشده باشد وهيئات انزعاج وانجذاب از امور حسيه خسيسه در او رسوخ نيافته بلكه بر عكس ميل
وشوق بمستلذات بدنيه وامور فهميه بدنيه در او راسخ گشته باشد و انقياد واطاعت دواعى
شهوت وغضب او را ملكه شده پس چون بايجال العنا بالله مفارقت كند از بدن هر چند تكميل
جزو نظرى كرده باشد و از كمالات علميه بهره تمام يافته فهو ايضا التلذذ بان كمالات و احتظا
از آن معلوم وبر او ميسر نشود فان غفلة النفس وعدم التلذذ بما بالكمالات لكمالها ما دامت فى البدن
ليس لان النفس منطبعة فى البدن ومنغمسة فيه فانها مجردة غير منطبعة بل انما هى
للعلاقه التى لها مع البدن والشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال باثاره وما يورده عليها
من عوارضه پس او را اين حال هر گاه مفارقت كند از بدن گويا آخر كان كه مفارقت نكرده چه همان تعلق
وشوق باقى است بلكه بغايت بدتر وصعبتر است از حال التعلق حالى دو وى ناديده در حال التعلق

التذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصل بود و تاذی از عدم نیل بلذۃ حقیقی وکمال عقلی بنا بر اشتغال بتدبیر بدن حاصل نبود و حلقه المفارقت نیل لذات حسیه بنا بر التفات منقطع شده بابقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول معقول عنه بود متاکد شده بنا بر عدم شاغل از ان فالمیل البدنی یجذبه الی السفل والشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک من الحرکات المشوشه ما یعظم بسببها اذاه جدا مع تلک الهیئة البدنیة الراسخة فیه الغیر الزائلة عنه مضادة لا محاله لجوهر ذاته فهی ایضا مؤلمة له غایة الالم لکن هذا الاذی و هذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارضی غریب لان المیل الی الامور الحسیة والشوق الی العوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها والعارض الغریب لا یبقی ولا یدوم بل یزول و یبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة بتکررها پس عقوبة کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود بمحو شدن هیات مذکوره حتی تزکوا النفس و تبلغ السعادة التی تخصها بخلاف عقوبة ناقص العلم که لا محاله مخلد و دائم است و هرگز انقطاع ندارد بنا بر انکه شوق کمال مقتضای ذات نفس زکی است و هرگز زایل نشود با عدم امکان نیل کمال بسبب عدم آلت پس آن تاذی و الم عقلی دائمی باشد بدوام جوهر نفس اکر کوینه پس باید که عذاب ناقص العلم و العمل مانند کامل العلم اند کما فرعذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنا بر انکه عارضی است منقطع باشد و بسبب این انقطاع عذاب وی مخفف کردد جواب آن است که هیات ردیه نقصان عمل در کامل اگر چه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس از حیثیت ارتساخ باعتقادات ردیه وارتسام بجهالات باطله که هر اینه در جوهر نفس رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است و از این جهت عارض

غیر نهایت و چون نفس باعتقادات باطله متجوهر و بالفعل شده و سرایت در فطرت
اصلیه باطله کشته پس در ذات اعمال هم موافق و ملائم ذات بالفعل او ست و هر گاه آن هیئت
ردیه در او ملکه هم شود و رسوخ تا ابد هرگز باطل نشود چون باطل نشود عذاب وی از این
جهت نیز دایم و غیر منقطع باشد بخلاف نفس مؤمن که هر گاه باعتقادات حقه کشته و متجوهر
بعلوم یقینیه شده چون کسب هیئات ردیه از جهت مباشرت قبایح اعمال کند هر اینه
این هیئات ردیه مظلمه چون منافی ذات نورانیه و خلاف مقتضای او ست در جوهر ذات
نفس دخل نتواند کرد سیما که اعتقاد بقبح آن اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه ایست که ذات
نفس متجوهر بان شده پس چون این هیئات ردیه ملائم جوهر ذات نفس نیست و بوجوب تکرر
باطل شده هر اینه زود زایل کردد و عذاب انقطاع یابد و از انچه کفتیم ظاهر شد که نقصان
در جزء نظری کالجزء علی مستوی نیست و اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقادی صادر شود بنابر
از این جهت که از او صادر یافته اعمال صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد و پس باین
معنی که اگر چنین اعمال از صحیح الاعتقادی صادر شود صالحه بود و سببش آنست که عمل صالح
و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح ان داشته باشد و از این
اقدام بان کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما باعتبار نشاء دیگر مسبوق است
باعتقادات حقه کثیره که فاسد الاعتقاد لا محاله فاقد انها ست پس عمل صالح از جمله
صالح از او صادر نتواند شد و از این جهت است که حق تعالی در قرآن مجید اعمال کفار را ضایع
و باطل و هباء منثور گفته و از این خبر انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور رسیده
این بود بیان حال نفوس بشریه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادت
و شقاوتی که لاحق است بانها را بحسب نشاء اخرت که بعد مفارقت از بدن است و اما احوال

نفوس ساذجه غیر زکیه که ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق
بکمالات عقلیه نکرده باشند خالی الذهان نیست که معتقد نبوده اند اعتقادات حقه را بسبیل
تقلید و یا معتقد نبوده اند اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا خارج اند از ربقه تقلید
نیز طایفه اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیئات ردیه نکرده نوعی
از سعادت خواهند داشت بغایت ادون از سعادت کاملین و اگر اکتساب هیئات ردیه کرده
باشند یا صحبت تقلید هر اینه مدتی معذب باشند و چون هیئات عرضی و غیر ثابت زایل گردد
هر اینه سعادت مذکوره ایشان را دریابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید مرعی
نشده باشد هر اینه اعتقاد تقلیدی نفعی نتواند داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه
کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید کسی کنند که حقیت او ثابت شود
حقیتش بدلیلی که ممکنست ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت و
معلوم باشد حقیتشان بمعجزات باهره و یا بدلایل دیگر مانند انبیا و اوصیا و از اینجاست
وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال
و کاملان نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند بارشاد انبیا و هدایت ایشان بطرق
نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمانی از وجود شخصی که جایز باشد تقلید
او کردن و از اینجاست وجوب عصمت انبیا و اوصیا نیز و شک نیست که بیشتر از اهل نجات از افراد
انسان این طبقه اعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه
ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذاب و شقاوت ولی دون از
شقاوت اشقیا اهل کفر و طایفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی
خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک نیست که حاصل

وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب اما ضعف سعادتشان محتاج به بیان نیست
چه مایه سعادت ایشان هیئات علمیه و عملیه کمالیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس زکیه غیر
ادراک سعادات عقلیه نکرده اند در نظر ایشان سعادتی ورای لذات جسمانیه متصور نیست
هر چند کسب زکائت و طهارت نکرده باشند و اکتساب هیئات ردیه نکرده لیکن باعث اشتیاق
بر کسب زکائت و طهارت و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث
هیئات ردیه است در نفس نیست مگر طمع عوضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع
و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصور ایشان غیر از این جنس نتواند بود
و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق
بدن باقی است بلکه بیشتر و محکم تر پس لا بد است مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام از برای ادراک
لذات جسمانیه بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق با بدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ
محال است و به اجسام کائنه فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کائنات
محفوف با فات است لغو و بیفایده است پس لا بد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام
شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف طبقاتهم چنانکه رای محققین از حکما
مشائین است و یا با بدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثال است و بر رای اول
تعلق نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحوی است که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد
برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را با آلت تخیل تواند کرد و جمیع ملذات
و ملائمات وی صور متخیله باشد و توهم کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل شود ضعیف
تر باشد از لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس
مشترک است خواه از ماده خارجیه منتزع شده بود و خواه از متخیله و از قوای داخله مرتسم

دراو کردید بلکه لذت صور متخیله بغایت اتم واشد واصفی والطف از لذت صور مادیه حسیات
بنابر صفای ادراک از کدورت ماده سیما که نفس در ادراک آن هیچگونه مشاغل و موانع
از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس لذات متخیله بلذت صور متخیله در این نشأة فاسده
بدنیه نباید کرد و همچنین نفوس ردیه غیر زکیه را لابد است از تعلق بجسمی که موضوع تخیل
موعودات واردة فی الشریعة باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از ادخنه وابخره بنحوی که
مستعد تعلق نفس و متعلق بدن نباشد قال الشیخ فی بعض رسائله ویشبه ان یکون ما قاله
بعض العلماء حقا وهو ان هذه ان کانت زکیة وفارقت البدن وقد رسخ فیها نحو من الاعتقادات
فی العاقبة التی تکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامة ویصور فی انفسهم ذلک فاذا
فارقوا البدن ولم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی من فوقهم لا کمال فیسعدوا تلک السعادة ولا
شوق کمال فیشقوا تلک الشقاوة بل کانت هیئاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل منجذبة الی الاجسام
ولا منع فی المواد السماویة عن ان تکون موضوعة لها بها تتخیل جمیع ما کانت اعتقدته من
الاحوال الاخرویة فیشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنیا من احوال القبر والبعث والخیرات الاخرویة
ویکون للنفس الردیة ویکون للانفس الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا وان الصورة
الخیالیة لیست تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها تأثیرا وصفاء کما توجد فی المنام وذلک اشد
استقرارا من الموجود فی المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل ولیست الصورة
التی تری فی المنام والتی تحس فی الیقظة الا المرتسمة فی بنطاسیا الا ان احدیهما تبتدئ من باطن
وتنحدر الیه والثانیة تبتدئ من خارج وترتفع الیه فاذا ارتسم فی بنطاسیا تم هناک الا
دراک المشاهد وانما تلذ وتؤذی بالحقیقة المرتسمة فی النفس لا الموجود فی الخارج فاذا ارتسم
فی النفس فعل فعله وان لم یکن سبب من خارج فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم والخارج سبب

الحسيانية

بالعرض فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة وأما
الأنفس المقدسة فإنها تتخلص عن مثل هذه الأحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في
اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان
بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين إلى أن
تنفسخ ومثل اين در كتاب مبدأ و معاد نيز ايراد كرده و قال في الإشارات فإنهم إذا تنزهوا خلصوا
من البدن إلى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن مقارنة جسم يكون موضوعاً لتخيلات
لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الا
ستعداد للاتصال المستسعد الذي للعارفين و خواجه قدس سره در شرح اين كلام ايراد خلاصه
كلام مبدأ و معاد نموده و در شان بعض العلما كه در كتاب مبدأ و معاد از او ببعض اهل العلم
ممن لا يجازف فيما يقول تعبير شده و گفته وأظنه يريد الفارابي و در آخر فرموده كه ولي في
أكثر هذه المواضع نظر و وجه نظر را چنانكه دأب او نيست در شرح اشارات بيان نكرده و
معلوم هم نيست تعبير از تمام نظر بر ظواهر ليكن آخر كلام منقول از اشارات جاى نظر است و
قوله ولعل ذلك يفضي بهم الخ يعني تعلق بجرم سماوي ميكشاند ايشان را نفوس ابلهان بسوى اينكه عاقبت
مستعد اتصال بعقل فعال شوند و بسعادت كامله برسند و وجه نظر ظاهر است چه نفوس ابله
چنانكه شيخ در موضع كثيره بيان كرده است كه در ايشان استعداد كمالات عقليه بحسب فطرت
نباشد و مشعور بكمالات حاصل نتوانند كرد پس چون تواند بود كه استعداد مذكور ايشان را
در وقتى حاصل آيد و ممكن است جواب ازين نظر باينكه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت نفسيه مستعد
كمالند ليكن تدبير بدن شغليست بغايت شاغل و اكثر نفوس را بنا بر ضعف استعداد با چنين شغلي
ممكن نشود التفات بذات خود و پرداختن بتجرد جوهر خود بسبب شدت انهماك و فرو رفتن كه در امور

بدن و اموری وارده از خارج بدن و بعضی از نفوس را بنا بر قوت استعداد فرصتی حاصل شود که
کمالات موجوده و بالاتر از خود بر دارند و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات
مجرده کنند و از آنجا راه بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف اختلاف استعدادات از جهة
مختلفه باشد که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هرگاه ازکیاء و طهارات از بدن مفارقت
کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم کار ایشان نباشد و شاغل از جهت تعلق نداشته باشد تا هر آینه
تواند بود که با استعداد ذاتی یا عدم مانع مستعد ادراک معقولات گردند و از صور متخیله منتقل
بمفهومات کلیه و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس مجرده که متلبس بهیئات معدنیه شده باشند چه
ایشان بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرصت پرداختن بخود
نشود بنا بر آنکه شغل ایشان ذی تصور موذیه و هیآت معدنیه بغایت شاغل از شغل تدبیر بدن
باشد این بود رای محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدماء رفقه الله
با نعدام نفوس ساذجه خالیه از کمالات و از منضاد کمالات بعد از مفارقت از ابدان
لان النفس انما تبقی بالصور المرتسمة و این نفوس تصور کلیات نکرده اند که صور آنها مرتسم در
ایشان باشد و ارتسام صور جزئیه محتاج است بآلت که مفقود است فیلزم ان تبقی معطلة
ولا معطل فی الوجود و این مذهب باطل است چه لابد است در بقای نفوس مطلقا در جمیع
و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بمثال نزد هر که
از این جماعه قائل است بتناسخ نفوس مجرده بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال
اصغر ابدان عنصریه اگر هنوز رذائلت باقی باشد و پاک نشده باشد منتقل بابدان مثالیه
شوند و تردد کنند در ابدان مثالیه تا آنکه پاک شوند و بعالم تجرد محض متصل شوند و
بسعادت کاملی برسند و نفوس مرکبه ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه منتقل

باجرام سماویه شوند و نزد هر کرفا قائل بثبوت تناسخ نفوس زکیه و ردیه جمیعا بعد از مفارقت

از ابدان انسانیه متعلق شوند با بدان مثالیه نورانیه و مظلمه و منعم یا معذب باشند

و جوز بطلان تناسخ مطلقا بیش از این ثابت نشد مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب

طایفه ثانیه بر تقدیر صحت وجود عالم مثال برزخی خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی

از آن نیست که قدیم است یا حادث بر تقدیر قدم نا یفنی دارد یا نه و هر دو شق بغایت مشکل

بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست و یا نه اگر

هست تعلق نفس دیگر مستقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نیست تعلق

نفس مستقله باو بدون استعداد متصور نتواند شد مگر اینکه اختیار شق اول بر تقدیر قدم

کنند و یا قایل شوند که تعلق نفس مستقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحوی

که موضوع محتمل باشد لیکن خلاف ظاهر اقوال ایشان است و نیز زایلی بر مذهب مشائین

چنانکه مذعی اند بخواهد ماند و اصح اقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثال

قولی است که استاد نا و مولانا افضل المتالهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس

الله روحه نور ضریحه میل بان کرده و آن قول است بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده

و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس زید مثلا در حال

تعلق به بدن تخیل بدن خود و جمیع اجزا و اعضای ظاهره و باطنه می‌کند و آن بدن است

لا محالة خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و زید نیست که در خواب خود را با آن بدن

مشاهده میکند بعد از مفارقت از این ابدان محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود

با او هست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لا محالة دارای جمیع جزئیات و صور محسوسه

تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را بتعلقی بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی

در رسالهٔ المضنون على غير اهله حيث قال النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية
معها كما ذكرنا وتجردت عن البدن منزهة ليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت
عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا متوهمة نفسها عين الانسان المقبور الذي مات على
صورته كما كان في الرؤيا تتخيل وتتوهم وتتخيل بنيتها مقبورا وتتخيل الالام الواصلة اليها
على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الصادقة فهذا عذاب القبر وان كانت
سعيدة تتخيل صورا ملائمة على وفق ما كان يعتقده من الجنات والانهار والحدائق والغلمان
والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا ثواب القبر ولذلك قال النبي ص القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرنا
والنشأة الاخرة خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين وكما
قال تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى والذي جعل لكم من الشجر الاخضر
نارا فاذا انتم منه توقدون دليل ظاهر وشاهد بين انتهى كلام الغزالي لیکن چنانکه مکرر اشاره
بان کرده ایم تجرد خیال نیز چون وجود مثال در نظر عقل خیالی مینماید و قیام صور متخیله بذات
بلا محل در اینه برهان صوری ندارد چه تخصیص مراتب افراد ماهیه در طبایع جسمانیه مستند بماده
است واجزاء فرضیه متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بر محل مادی و اما تناسخ
هیچکس از حکمای مشائین تجویز آن نرفته و محققین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس
شکر الله سعیه اتباع او از قدمای مشائیه اسلامند و بعضی از مردم در وقوع تناسخ
حکمای هند و چین و بابل و بزعم شیخ اشراق و اتباع او تمامی حکمای یونان و حکمای فارس و مصر جمیع
قائل بتناسخ اند در نفوس اشقیا مطلقا فقط على اختلاف فيما بينهم في تجويز الانتقال من نوع
الى نوع و بعضی قائل نیستند بجواز انتقال از بدن انسان ببدن حیوان دیگر و بعضی قائلند وغیرهم

بجواز آن لکن قائل نیستند بانتقال از حیوان بنبات و بعضی دیگر قائلند بجواز انتقال
از حیوان بنبات و از نبات بجماد لیکن همه متفق اند در قول بخلاص نفوس بالاخره از تردد
در ابدان عنصریه و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه در این جماعه
عقوبت و عذاب و جهنم نفوس شریره است و این است تناسخی که از جمله حکمت منسوبین قائل اند بان
و اما قول باینکه دائم تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه و عدم خلاص از آن مذهب جماعتی است که قائل
بتوحید و بحشر و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نیستند و این طایفه اردی طوایف اهل تناسخ اند
و ما بتوفیق الله تعالی و فضله سابقا تقریر ادله بطلان تناسخ مطلقا بنحوی کردیم که ناظر
در آنها جای شبهه نماند ان شاء الله العزیز

فصل هشتم از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت سؤال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ

اتفق المسلمون علی حقیقة سؤال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة فیه
و انکار وی که منسوب است بمعتزله بعضی از متأخرین ایشان انکار آن کرده و گفته که معتزله
بری اند از این نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است و انما نسب الی المعتزلة لمخالطة عمرو بایاهم و
تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کما فی شرح المقاصد و مثل این است که نزد هر که قائل
نیست ببقای روح بعد از موت بدن سؤال و عذاب قبر مخصوص است ببدن پس واجب است اعاده
حیوة بسوی بدن در قبر تا بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع فیه السؤال و العذاب المذکوران
چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و مثل این است در امکان آن نزد هر که قائل است ببقای روح تواند
بود که سؤال و عذاب مذکورین مخصوص باشند بروح و نیز تواند بود که شامل روح و بدن هر دو
باشند باعاده تعلق روح بسوی بدن در قدری از زمان که ممکن شود وقوع سؤال و عذاب مذکورین
در آن زمان و کذلک الحال فی ثواب المؤمن فی القبر و اینکه گفتیم اعنی جواز اعاده حیوة بسوی بدن

گواه است که مراد ثواب و عقاب فی الجمله باشد کما هو ظاهر اکثر و اما اگر مراد دوام ثواب و عقاب
باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل فرعون النار یعرضون علیها غدوا و عشیا
ای قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر لا محالة بدلیل قوله تعالی و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب و من قوله صلی الله [علیه و آله] القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر
النیران و علی ذلک یبتنی الکلام فی شرح المقاصد پس قول باعاده حیوة بسوی بدن ما دام فی القبر
ممکن نخواهد بود که لانحلال البدن لا محالة و خروجه عن قبول الحیوة بالضرورة و ما فی شرح
المقاصد من انا لا نسلم اشتراط الحیوة بالبنیة و لو سلم فیجوز ان تبقی من الاجزاء قدر
ما یصلح بنیة مکابرة محضه پس بنابر این و حیثیت مذکورین نیز مؤید قول ببقای روح
خواهد بود کما لا یخفی و بنا بر این قول باعاده حیوة فی الجمله خلاف است که عقیب دفن خواهد شد
یا قریب بآن بایام شاء و الحق هو الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما
هو اراءة انموذج من الثواب و العقاب للمکلف عجالة لکونه داخلا فی لطف التکلیف و اما
البرزخ فهو الحاجز بین الشیئین و ما بین الدنیا و الآخرة من وقت الموت الی البعث فمن مات
فقد دخل البرزخ کذا فی الصحاح و ثبوت احوال برزخ فرع بقای ارواح است و در احادیث کثیره
وارد شده بیان احوال ارواح در مدة کونهم فی البرزخ و ان ارواح المؤمنین منعمون و ارواح
الکفار معذبون چنانکه در کافی روایت کرده از حبه عرنی که گفت بیرون رفتیم با امیر المؤمنین ع بظهر
کوفه پس ایستاد حضرت بوادی السلام و من نیز ایستادم گویا با جماعتی هم زبانی میکرد چندانکه
من از ایستادن بتنگ آمده نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخاستم و ایستادم و همچنین تا چند نوبت
و آنحضرت همچنان ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین انی قد اشفقت علیک من طول
القیام ساعتی بنشین و استراحت کن و ردای خود را انداختم تا حضرت بر آن بنشیند پس

گفت با حبه با من محادثه میکردم و موانست می نمودم یعنی با یکی از اموات مؤمن گفتم
یا امیر المؤمنین انهم لکذلک یعنی مردگان چنین اند که با ایشان همزبانی و موانست توان
کرد فرمود نعم و اگر برای تو پرده برخیزد خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند
با هم همزبانی میکنند فقلت اجسام ام ارواح فقال ارواح وما من مؤمن یموت فی بقعة
من بقاع الارض الا وقیل لروحه الحقی بوادی السلام وانها لبقعة من جنة عدن و نیز روایت
کرده مرفوعا عن ابی عبد الله ع قال قلت له ان اخی ببغداد واخاف ان یموت بها فقال ما تبالی
حیث ما مات اما انه لا یبقی مؤمن فی شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الی وادی السلام
قلت له واین وادی السلام قال ظهر الکوفة اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون وعن
ابی بصیر قال قال ابو عبد الله ع ان ارواح المؤمنین لفی شجرة من الجنة وفی روایة اخری
فی حجرات فی الجنة یاکلون من طعامها ویشربون من شرابها ویقولون ربنا اقم لنا الساعة
وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وایضا عنهم ع عن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة
فی الجنة تتعارف وتتسائل فاذا قدمت الروح علی الارواح تقول دعوها فانها قد افلتت
من هول عظیم ثم یسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه
وان قالت لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی وعن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبد الله ع
فقال ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین فقلت یقولون تکون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل
تحت العرش فقال ابو عبد الله ع سبحان الله المؤمن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی حوصلة
طیر یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد صلی الله علیه و آله وعلی وفاطمة والحسن والحسین ع والملائکة المقربون
فاذا قبضه الله عز وجل صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون ویشربون فاذا قدم
علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا وعن ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله ع

اذا تحدث عن ارواح المؤمنین انها فی حواصل طیور خضر ترعی فی الجنة وتأوی الی قنادیل
تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین هی قال فی روضة کهیئة الاجساد
فی الجنة وعنه علیه السلم قال سألته عن ارواح المشرکین فقال فی النار یعذبون یقولون
ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا باولنا وعن امیر المؤمنین ع
قال شر بئر فی النار برهوت الذی فیه ارواح الکفار وعن ابی عبد الله ع قال شر ماء
علی وجه الارض ماء برهوت وهو الذی بحضرموت یرده هام الکفار

فصل نهم از باب چهارم از مقاله سوم در حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان

بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام
یقوم قیاما یعنی ایستادن و قیامت نام روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیا
در آن روز می ایستند برای حساب عمل و یا نام مکانیست که در آن مکان می ایستند برای
حساب و بنا بر اول اضافه یوم القیمة مثل اضافه یوم الجمعة و یوم الاحد است و بنا بر دوم مثل
اضافه یوم الدار و یوم السقیفه و بر هر تقدیر تا برای نقل است چه لفظ قیام از معنی مصدری
نقل شده بمعنی روز مذکور یا مکان مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در آن روز و آن مکان
وجمهور اهل اسلام بر آنند که خدای تعالی تخریب یا افناء این عالم علی اختلاف القولین
خواهد کرد و بعد از آن عالمی دیگر پدید خواهد آورد که آنرا عالم آخرت گویند و جمیع
مردگانرا زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که
آنرا روز قیامت گویند برای حساب اعمال و آن روز روزی خواهد بود در عقب روز تلو این روزها
بغایت دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنیا بنا بر آنکه آفتاب آن روز که هر آینه آفتابی دیگر خواهد
بود بامر خدای تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر عبارتست از زنده

مردگانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال بنده را
در آن نامه ثبت کنند و حساب عبارت از آنست که آن نامها را بنظر مکلفین در آورند و بدست
ایشان دهند تا خود مطلع بر اعمال خودشان شوند و حجت خدای بر ایشان تمام شود
و میزان عبارت از آلتیست ذی کفتین که اعمال بآن وزن کرده شود و صراط عبارت از
جسریست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر و احد از سیف که مامور شوند جمیع مکلفین
بعبور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات اجماعی امت است بلکه از ضروریات
دین است لیکن در مصداق این مفهومات خلاف است اکثر اهل اسلام حمل این بر ظواهر کنند و بعضی
نیز بتاویل بعضی قائل شوند و نیز قائلین بمعاد روحانی تنها قیامت کبری عبارت از خلوص
و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق باجسام و قائم شدن و ایستادن بخود بدون
تعلق و تصرف و حاجت با بدان و مراد از یوم قیمة یوم دهریست نه یوم زمانی واقع در
تلو و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار روحانی عالم استقرار مجردانست بدون
حاجت بماده و کتاب اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار اعمال و افعال است در نفس
پس نفوس صحیفه اعمال باشند و حساب عبارت از مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه
در او را و میزان عبارت از عقل نظریست که حسن و قبح افعال بآن سنجیده شود و صراط
عبارت از ملکه عدالتست و توسط میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر قائلین
بمعاد جسمانی نیز مجوز امثال این تاویل مذکور کنند و حمل بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قائل
بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک نیست در امکان و حمل کلام
بر ظواهر و در وزن اعمال دو قول است احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصور حسنة و
اعمال الکافر والفاسق بصور قبیحة فتوزن تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس

الثانی ان الوزن یرجع الی وزن الصحف التی یکون الاعمال مکتوبه فیها کما ورد فی بعض الاحادیث النبویه والیه ذهب اکثر المفسرین وکثیری از علماء حمل کرده اند میزان را بر عدل وهو قول مجاهد وضحاک والاعمش والیه ذهب کثیر من المتاخرین قالوا حمل لفظ الوزن علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن ذاک وفی وزانه ای یعادله ویساویه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقه ولان العدل فی الاخذ و الاعطا لا یظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم یبعد جعل الوزن کنایه عن العدل و بعضی از محققین مثل حجة الاسلام غزالی وغیره داد را امثال این مقام تحقیق اثبات تفسیر الحقیقه وهو ان لکل معنی من المعانی حقیقه وروحا وله صورة وقالب وقد یتعدد الصور والقوالب والحقیقه واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجودهما فی القوالب یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقه مثلا لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل ولا ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه وهذا حقیقه اللوح فکذلک المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء وهذا معنی واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفه وصور شتی بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام والاثقال کذی الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاصطرلاب وما یوزن به الدوائر والقسی کالفرجار وما یوزن به الاعمدة کالشاقول وما یوزن به الخطوط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم کالمنطق وما یوزن به الکل وهو العقل المستقیم پس بنا بر این تقریر توان گفت که مراد از میزان قیامت یا ذی خواص منطوق وقوانین نظر است که حق و باطل در اعتقادات واصول بان توان شناخت کما اختاره الغزالی

فی بعض تصانیفه و برای خواص و عوام در افعال و اعمال جمیعًا انبیا و اوصیا از صحیحه
و فساد عمل هر موافقت با کیفیته و کرده ایشان و مخالفت با ان متحقق شود کما ورد فی
الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء و الاوصیاء علیهم السلام و ان امیر المؤمنین ع
هو المیزان و میزان کل امة هو نبی تلک الامة و وصی نبیها و لبعض افاضل اخواننا
الالمعیین کثر الله امثالهم فی العالمین رسالة نفیسة فی تحقیق میزان القیمة مبنیة علی
التحقیق المذکور و هی فی غایة الجودة ینبغی ان یطالعها کل احد اما حدیث بدان ذرات و
دفعة شک نیست در امکان ان بنا بر آنکه تولد حیوانات مشاهده است و معلوم قال الغزالی
فی المضنون به عود النفس الی البدن بعد مفارقتها عنه امر ممکن غیر مستحیل و لا ینبغی
ان یتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن فی اول الامر اظهر من تعجب عوده الیه بعد
المفارقة و تاثیر النفس فی البدن تاثیر فعل و تسخیر و لا برهان علی استحالة هذا التسخیر
و صیرورة هذا البدن مرة اخری مستعدة لقبول تاثیرها و تسخیرها و تعجب ههنا تعجب من ضعفاء
العقول و هو ان ذلک الاستعداد الانسانی یحصل قلیلا قلیلا بالتدریج من نطفة فی قرار
مکین ثم من علقة الی تمام الخلقة و اذا لم یکن کذلک لا یقبل الاستعداد القبول التسخیر دفعة و دفع
هذا التعجب انا قد بینا ان ما هو ممکن بالتدریج حدوثه ممکن حدوثه دفعة و التوالد انما
یکون بالتدریج و اما التولد فلا یکون بالتدریج کما هو المحسوس الا تری ان الفار الذی
یتوالد یکون بالتدریج و باجتماع الذکر منه و الانثی و بعد حمل و سفاد و اما التولد
منه یکون دفعة فانه لم یوجد قط مثل و لا تری بعضه فارا و بعضه بالقوة قریب الی جسم الفار
و کذا الذباب الذی یتولد فی الصیف من العفونات یکون دفعة و لم توجد عفونة تغیرت من

من حالتها وصارت بالقوة قريبة الى الذهاب بل تستحيل ذهابًا من غير مهلة وتبلغ
والنشاة الثانية تولدهم من تلك الاجزاء التى كانت فى الاصل وان تفرقت وانخلعت
بعضها صورها يرد الله واهب الصور تلك الصور الى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة
اخرى ولها نفس يحدث عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها
مع العلاقة التى كانت بينهما واما الحساب فقد قال ايضًا فى المضنون تعلق النفس بالجسد
الدنيوى فانه المحتاج الى التدبير الشاغل حجاب لها عن حقايق الامور وبالموت ينكشف
الغطاء كما قال تعـ فكشفنا عنك غطاءك ومما ينكشف لها تاثير اعمالها فيما يقربها
الى الله و يبعدها عنه ومقادير تلك الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفى
قدرة الله ان يجرى سببًا يعرف الخلق فى لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة
الى تاثيراتها بالتقريب والابعاد فحد الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان ثم ذكر
التحقيق المذكور فى الميزان ثم قال والحساب جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها
وما من انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف حدّ كثرتها
وقد لا يحصره احاد متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت كان حسابًا فان فى قدرة الله
تعـ ان ينكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو اسرع
الحاسبين قطعًا وسئل امير المؤمنين عم كيف يحاسب الله الخلق فى لحظة واحدة من غير
تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع ساير انواع الحيوانات بلا تشويش وغلط
واما الصراط فقد قال ايضًا فى المضنون الصراط عبارة عما لا مناسبة بين دقته و
دقة الشعر وحدة وحدة السيف فهو فى الدقة الخط الهندسى والصراط المستقيم
عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء له فى
سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال فى حق المصطفى انك لعلى خلق

عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن
والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشهوة والخمود فلهذه الاخلاق طرفا افراط
وتفريط وهما مذمومان والمتوسط ليس من الافراط ولا من التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف
فلذلك قال النبي ص خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط الخط المتوسط بين الظل والشمس
ولا من الظل ولا من الشمس والتحقيق في ذلك ان كمال الآدمي في المشابهة بالملائكة وهم
منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية
فكلفه الله ما يشبه الانفكاك عنها وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد والعودي لا
ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر
فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين وهو
ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على وسط ولو فرضنا حلقة
حديد مخالطة بالنار وقعت فيها نملة وهي تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا
الى المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض
لها فاذن الصراط المستقيم لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلك خرج من القوة
البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد امثالنا النار بقدر ميله عنه كما قال الله تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وقال ولن تستطيعوا ان تعدلوا
بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل بين المرأتين في المحبة و
الوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه الى احدهما كيف يدخل تحت الامكان
فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم الذي حكى الله تعالى حقيقته على النبي
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه مر على صراط الآخرة من غير ميل وجاء في الحديث

حقیقت جنّت و نار

یمرّ المؤمن علی الصّراط کالبرق الخاطف **فصل سیوم از باب چهارم از مقاله**
سوم در حقیقت جنّت و نار جنت عبارتست از دار ثواب و نار عبارتست از دار
عقاب و ثواب و عقاب را لا محاله داری باید جسمانی و خلافست در اینکه جنت و نار موجود
الآن یا موجود خواهند شد در روز قیامت اکثر بر مذهب اول‌اند و بعضی از معتزله بر مذهب
ثانی و حق مذهب اولست بنابر دلالة ظواهر آیات و احادیث بران با عدم ضرورت تاویل
بر داخل است در لطف و عد و وعید کما لا یخفی و مستند فرقه ثانیه چند وجه است اوّل
لزوم عبث و آن مندفع است بوجه دوّم از وجهین مذهب مختار دوّم لزوم فنا
و هلاک لعموم الادلة الدالة علی هلاک العالم مع تحقق الاجماع علی دوامهما و اندفاع
است بحمل اجماع بر ما بعد قیامت فلا ینافی هلاکهما لحظة واحدة قبل القیمة سیم عدم
تحقق مکان برای جنت و نار چه تحققشان در سموات این عالم ممتنع است لاستحالة الخرق
فی الافلاک وتوقف الدخول فیها علیه و کذا فی عناصره لانها لا تسع جنة عرضها
السموات و الارض و همچنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم آخر مباین لهذا العالم
کما مر وجوابش آنست که مکان جنت فوق سموات سبع است و تحت عرش کما علیه الاکثرون
لقوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة الماوی و لقوله صلعم سقف الجنة عرش الرحمن و قد سبق
ان خرق الافلاک غیر المحدد للجهات غیر ممتنع و نار موقوف است بوسعتی که در عالم عناصر
گنجایش آن نباشد فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور و رای حکما اینست
که دار جنت جسمانی بواطن افلاک و هی نفوسها المنطبعة کما مرة الاشارة الیه و قال
الغزالی فی المضنون اللذة المحسوسة الموعودة فی الجنان من اکل و شرب و نکاح یجب التصدیق
بها لامکانها و هی کما تقدم حسّی و خیالی و عقلی اما الحسی فبعود الروح الی البدن کما ذکرنا

حقیقت جنت و نار

ولا كلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها كل احد مثل لبس استبرق والطلح المنضود
والسدر المخضود وهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة
في كل نعمة وفي كل اقليم مطاعم ومشارب وملابس يختص بقوم دون قوم ولكل احد
في الجنة ما يشتهيه ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون وربما يعظم
الله شهوة في الآخرة ولا تكون تلك الشهوة معظمة في الدنيا كالنظر الى ذات الله تعالى
فان الشهوة والرغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا واما الخيالي فلذته كما في
النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قريب ولو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الحسي
والخيالي لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث
وجودها في الخارج فلو وجدت في الخارج ولم توجد في حاسته بالانطباع فلا لذة ولو
بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع
الصور في هذا العالم الا ان صورها المخترعة ليست محسوسة ومنطبعة في القوة الباصرة
فلذلك لو اخترعت صورة جميلة في غاية الجمال وتوهمت حضورها ومشاهدتها لم
يعظم لذته لانه ليس يصير مبصرا كما في النوم فلو كانت لها قوة على تصويرها في القوة
الباصرة لعظمت اللذة ونزلت منزلة الصورة الموجودة في الخارج ولا يفارق الآخرة
الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة في القوة وكلما يشتهيه
احد يحضر عنده في الحال فيكون شهوته سبب تخيله وسبب تخيله سبب انطباعه في
القوة الباصرة فاذا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد في الحال هو حاضر بحيث يراه
واليه الاشارة بقوله صلعم ان في الجنة سوقا تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف
الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشية واما الوجه الثالث

هو الوجود العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات العقلية التي ليست
بمحسوسة لكن العقليات ينقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فتكون
الحسيات امثلتها وكل واحد يكون مثالا للذة اخرى وان كانت مما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل
ويكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد المحمود على الصور
الذي لم ينفتح له طرق الحقايق تمثل له هذه الصور والعارفون المستبصرون
الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق
بهم وينبغي لشوقهم وشهوتهم ادخل الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه واذا
اختلفت الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية
عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية الفايضة بواسطة النبوة الكاملة
للخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم
من امور تليق بالكرم الالهي ولا تدرك بالفهم البشري وانما تلك في مقعد صدق
عند مليك مقتدر وما بهمين فصل كه آخر فصول مقالات اين كتاب است ازانچه
مقصود بالذات بود در اين كتاب اكتفا نمائيم و بايراد خاتمه موعوده در فاتحه كتاب
بفضل الله وتوفيقه طريق اختتام نمائيم خاتمه در اشارتي كوتاه بكيفيت
سلوك راه باطن بدانكه معروف در سلوك راه باطن دو طريقه است يكي
طريقه حكمت و آن تهذيب اخلاق است كه نتيجه سعي حكماي اشراق است و دوم
طريقه شرع و آن محافظت بر اخلاص و تقوى است كه غايت جهد صوفيه و عرفا است
و بحسب حقيقت هر دو طريقه متحد باشند و غرض اصلي هر دو بالمآل واحد يعني مقصود

ودر این خاتمه دو مقصد است مقصد اول در ذکر طریقهٔ حکمت عملیه که دلالت کند
بر تهذیب اخلاق بدانکه حکمت که علم است باحوال اعیان موجودات علی ما هم علیه
فی نفس الامر بر دو قسم است نظریه و عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتست
که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان نباشد مانند علم بوجود واجب الوجود
و مبادی عالیه و افلاک و عناصر و نفوس و قوی و صور و طبایع الی غیر ذلک و اما
حکمت عملیه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسانی
باشد مانند اعمال و افعال انسان از این جهت که مؤدی بصلاح معاش و معاد باشد
آن اگر باعتبار مشارکت با جماعتی باشد در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند و یا در
بلد آنرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد
من حیث ینبغی ان یفعل او لا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود
ما اشاره بعلم تهذیب اخلاقست و بیانش آنست که نفس ناطقه را از جهت قوهٔ عملیه
و بحسب مزاولت اعمال انسانی در جوهر ذاتش راسخ شود که منشا تولد اخلاق حمیده
و ذمیمه باشد و فضایل و رذایل عبارت از اینها باشند و چنانکه فضایل لا محاله
مؤدی بصلاح معاش و معادست رذایل مؤدی بفساد مردم باشد پس لابد است از ارشاد
و تدبیری که هیأت مرتسمه در نفس همه منشا فضایل شوند و متخلی از رذایل حاصل شود
و آن تدبیر بصنعت تهذیب اخلاق حاصل تواند شد و خلق ملکه ایست نفسانی که مقتضی
سهولت صدور افعال باشد از نفس بی آنکه محتاج بفکر و رویه باشد و خلق بر دو گونه
بود طبیعی و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس قابل شود
حالتی را بکیفیتی بود منعطف بآن مانند کسی که ادنی سببی تحریک قوهٔ غضبیه او تواند

نکرده اند چیزی را بغضب تواند داود و مانند کسی که از مهلکی بسببی جزع کند و
جبن و بددلی نماید و یا از اذلی بسببی افراط خجلت کند و یا گریه در آید و مانند آن
واما عادی مانند کسی که اول برویت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرین عادت شود
بحدی که محتاج بفکر و رویت نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی مذهب
محققین است از حکما و بعضی بر آنند که خلق هرگاه طبیعی بود پس تبدیل و تغییر اخلاق
ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیف است بنا بر آنکه معلوم است و مشاهد حدوث
خلق و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تادیب را اثری نبودی و اشرار بصحبت اخیار
و نیکان نیک نشدندی و محال است اشرار نیکان را از بد باز داشتن و بطلان جمیع اینها معلوم
است بسبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس و الدلیل علی ان الاخلاق انما تحصل من اعتیاد
الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما نراه من اصحاب السیاسات و افاضل الملوک فانهم
یجعلون اهل المدن اخیارا انما یعودونهم من افعال الخیر و کذلک اصحاب السیاسات الردیة
و المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها اشرارا انما یعودونهم من افعال الشر و چون این
مقدمه دانسته شد بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است یکی منقاد کردانیدن قوه
عملیه مر قوت نظریه را تا هیاتی و آثاری که از اعمال و افعال در نفس مرتسم و راسخ شود
مضاد هیات عملیه که از جهت قوت نظریه حاصل شود نباشد و بعد از مفارقت موجب تاذیه
وی و انجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است نشود دوم اعداد و تهیه
نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوه نظریه که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است و برای
حصول غایات مطلوبه از قوت عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب
و بطریق سهولت و قوت عملیه را قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس آنها دو قوت است یکی

شهوت و دیگری غضب و هر کدام از آن قوای متکثره زاد و طرف است یکی طرف افراط
و دیگری طرف تفریط و طرف افراط در هر قوتی موجب اخلال بغایت اولی از غایتین
مذکورتین و اخلال بجزء اول از غایت ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجزء دوم از
غایت ثانیه و ضبط وی از میل باحد الطرفین و محافظتش بر وسط مودی بحصول کلتا
الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی بر وسط فضیلت است و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت
و بالجمله در توسط دو معنی معتبر است یکی کسر قوت و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط
عبارت از آنست و دوم ابقای قوت و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدامش بالکلیه که
تفریط عبارت از آنست و این هر دو معنی مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین و هذا
معنی کلام الشیخ فی الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما انها من کسر القوی فلاجل
زکاء النفس خاصة و لیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة و ان یکون تخلصها من البدن
تخلصا نقیا و اما انها من استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویه و مراد از هیئات استعلائیه
ملکه تسلط عقل نظری است بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات فاضله
تواند کرد و مراد از زکاء نفس طهارت اوست از هیئات ردیه و اخلاق رذیله و مراد از تخلص
نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئاتی که موجب انجذاب اوست بتعلق اجسام
تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار
داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و مودی
به اخلال نگردد و اما قوت عقلیه که از آن بجهت قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه بعقل
نظری و از جهت قدرت بر تمییز میان جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوت تمیزیه و از جهت قدرت بر تصرف
امور بحسب مصالح و ترتیب غایات مطلوبه قوت تدبیریه میخوانند افراطش در تحصیل علوم نظریه

ومعارف حقیقیه مذموم نیست و توسط درآن مطلوب نه بلکه هرچند در آن افزاید
وهمت در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح تر و بکمال حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیک
تر باشد لیکن از جهت تدبیر امور دنیویه و تحصیل غایات عاجله دنیه توسط مطلوبست
و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا اصول فضایل چهار است بنا بر آنکه اصول قوی
که واجبست تعدیل آنها و مطلوبست توسط در آنها سه قوتست قوت شهویه و قوت
غضبیه و قوت تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتست و توسط در مجموع
باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوت شهویه را عفت گویند و توسط در قوت غضبیه را
شجاعت و توسط در قوت تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملیه است نه علم باعیان
موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت ثلثه است
پس مجموع اصول فضایل چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت معرفت
موجودات است خواه موجودات الهی و خواه موجودات انسانی که وجود ایشان بارادهٔ انسان
باشد اعنی معرفت هرچه در انسانی است و گردنی که حکمت نظری و عملی عبارت از آنست و شجاعت
آنست که قوت غضبی مر نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام
بر حسب اقتضای عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که
شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر حریت در او
ظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این همه قوتها
باهم موافقت نمایند و امتثال قوت ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی
نفس را در ورطه حیرت نیفکنند و اثر انصاف و انتصاف در او منتفی نشود و شیخ ابو علی
مسکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب طهارت

تهذیب اخلاق

النفس کویند القوة الناطقة هي التي تسمى الملكية والتها التي تستعملها في البدن الدماغ
والقوة الشهوية هي التي تسمى بهيمية والتها التي تستعملها في البدن الكبد والقوة الغضبية
هي التي تسمى السبعية والتها التي تستعملها في البدن القلب فلذلك وجب ان يكون عدد
الفضايل بحسب اعداد هذه القوى فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة
عن ذاتها وكان شوقها الى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف وهي بالحقيقة جهالات
حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة ومتى كانت حركة النفس البهيمة معتدلة
منقادة للنفس العاقلة غير متابية عليها فيما تقسطه لها ولا منهمكة في اتباع هواها
حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة السخاء ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة
تطيع النفس العاقلة غير متابية عليها فيما تقسطه لها فلا تهيج في غير حينها ولا تحمى اكثر
مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة ثم يحدث عن هذه
الفضايل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها الى بعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي
فضيلة العدالة فلذلك اجمع الحكما ان اجناس الفضايل اربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة
والعدالة ولذلك لا يفتخر احد ولا يتباهى الا بهذه الفضايل فقط فاما من افتخر بآبائه واسلافه
فلانهم كانوا على بعض هذه الفضايل او عليها كلها ثم قال الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة
المميزة وهي ان تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور
الالهية والامور الانسانية ويثمر علمها بذلك ان تعرف المعقولات ايها يجب ان يفعل
وايها يجب ان لا يفعل واما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الانسان
يكون بان يصرف شهواته بحسب الراي اعني ان يوافق التميز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك
حرا غير متعبد لشي من شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في

الانسان بحسن انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمالها ما يوجبه الرأي المحمود في
الالهية اعني ان لا يحاف من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا
واما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلث التي
عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى
لا يتغالب ولا يتحرك نحو مطلوباتها على رسوم طبايعها وتحدث للانسان بها هيئة يختار
بها ابدا الانصاف من نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من غيره اما اجناس رذايل
كه اضداد فضايل مذكوره اند اگرچه در بادی النظر چهار توانند بود جهل است كه ضد حكمت
وجبن كه ضد شجاعت و شره كه ضد عفت است وجور كه ضد عدالت كما قال الشيخ ابن مسكويه
هذه الفضائل الاربع من الرذائل ايضا اربع الجهل والشره والجبن والجور ليكن بحسب نظر منقضي
هر فضيلتي واحد است كه چون از ورد گذرد خواه بطرف افراط وخواه بطرف تفريط متادي
بر ذيلتي شود بلكه چنانكه محقق طوسي در اخلاق خود او رده هر فضيلتي
معتبر بود واهمال كنند يا هر قيد كه معتبر نبود رعايت نمايند وآن فضيلت رذيلت گردد پس
هر فضيلتي بمثابه وسطي است ورذايل كه بازاء او باشند بمنزله اطراف مانند مركز ودايره
پس ازين جهت بازاي هر فضيلتي رذيلتهاي نا متناهي تواند بود ووسط محدود باشد واطراف
ونامحدود وملازمت فضيلت مانند حركت بود بر خط مستقيم وارتكاب رذيلت مانند انحراف ازان
خط وظاهر است كه ميان دو نقطه خط مستقيم جز يكي نتواند بود وخطها نامستقيم
وانحراف غير متناهي باشد كذلك استقامت در سلوك طريق فضيلت جز بيك نهج صورت نه بندد
وانحراف ازان منهج نامحدود باشد وازينجهت باشد صعوبتي كه در التزام طريقت فضايل واقع باشد ونيز
در اخلاق خواجه خواجه وارد شده كه آنچه در بعضي اشارات تواند امده كه صراط خداي تعالي از موي

نا برنگیرد و از شمشیر تیزتر بود عبارت از این معنی است و پیش از این از غزالی نیز نقل کرده شد
لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتی است راجع با دو نوع است یکی آنکه
از توسط بطرف افراط مائل باشد و دیگر آنکه از توسط بتفریط میل کند پس بازاء
هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضائل چهار بود پس اجناس رذائل هشت باشد
دو بازاء حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود و جبن و دو بازاء
عفت و آن شره بود و خمود شهوت و دو بازاء عدالت و آن ظلم بود و انظلام و در هر یک
اول در جانب افراط باشد و دوم بجانب تفریط اما سفه استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود
یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزة و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه آنچه
از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود
از چیزی که حذر از آن محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در لذات زیادت از آنچه واجب
و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح از روی ارادت نه از نقصان خلقت
و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام تمکین کردن بود ستمگر را و فرو
تنی نمودن در ظلم و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه فضائل
مشتمل باشد بر انواعی از فضایل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است آنچه شمرده اند
هفت نوع است اول ذکا و ذکاء آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت
در ترتیب قضایا و استخراج نتایج ملکه شود دویم سرعت فهم و آن سرعت انتقال بود
از ملزوم بلازم تا در آن بمزید تاملی محتاج نشود سوم صفای ذهن و آن استعداد
نفس بود برای استخراج مطلوب بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی
بود که ملکه شود نفس را حالتی که حاصل شود ذهن را که بیمانعت خواطر متفرقه متوجه

مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقدار بود که
در کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخل و اعتبار خارجی نکند
ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگه داشتن صورتها بود که عقل یا وهم بقوت تفکر
و یا تخیل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت بیاد آوردن صور محفوظه باشد هر
وقتی که خواهد اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت است یازده نوع است
اول کبر نفس و آن عدم مبالات نفس بود بکرامت و هوان و یسار و عسار تا در احتمال امور
ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دوم نجدت و آن واثق بودن نفس باشد بثبات خویش
تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از او صادر نشود سوم بلندی همت و آن
باک نداشتن بود از هر سختی و دشواری که در طلب امری جمیل روی دهد حتی از شداید
هلاک پروا نکند چهارم ثبات و صبر و آن قوت مقاومت آلام و شداید باشد سیما اهوال
تا از معاصات آن شکسته نشود پنجم حلم و آن طمانینه بود که با وجود آن قوت غضبی تحریک
نفس باسانی نتواند کرد ششم سکون و آن را عدم طیش نیز گویند و آن ثباتی باشد که
ملکه شود نفس را در خصوص خصومتها و حربها که در محافظت دین و عرض روی نماید
هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است بر کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال
الکد و آن ثابت و اوفر بودن در تعبهاست که مرجوح را در ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود نهم
تواضع و آن در نظر نیاوردن باشد خود را و مزیتی نشمردن در حضور کسانیکه در جاه و اعتبار
از او نازلتر باشد دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت اموری که محافظت آن واجب
باشد یازدهم رقت و آن متاثر شدن نفس باشد از تالم ابنای نوع بی اضطرابی که در
افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفت است دوازده نوع است اول

حیا وآن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف مذمت دوم رفق وآن را
دماثت نیز گویند وآن حسن انقیاد نفس باشد مر امور جمیله را از روی تبرع سوم
حسن هدی وآن محبت ورغبت صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات
چهارم مسالمت وآن مجاملت وفرو گذاشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلفه واهوای
متباینه از روی قدرت بدون اضطراب پنجم دعت وآن سکون نفس باشد وقت مالک خود
شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر وآن مقاومت نفس باشد با هوا تا مطاوعت
لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم قناعت وآن آسان کردن باشد امور ماکل ومشارب
وملابس وامثال آن را واکتفا کردن بهر چه سد ضرورت کند وقال الشیخ ابن سینا القناعة
هی ان تنضبط قواه عن الاشتغال بما یخرج عن المقدار الکفایة ومبلغ الحاجة من المعاش
والاقوات المقیمة للابدان وان لا تحرص علی ما یشاهده من ذلک عند غیره وقال الشیخ ابن
مسکویه هی التساهل فی الماکل والمشارب والزینة هشتم وقار وآن آرام نفس باشد
در وقت توجه وانبعاث مطالب وکارها تا بسبب شتابزدگی مجاوزت حد واندازه
از او صادر نشود نهم ورع وآن ملازمت نفس باشد مر اعمال حسنه وافعال جمیله را
بحدی که تصور فتور بدان راه نیابد دهم انتظام وآن ملکه کردن نفس است تقدیر کردن
وترتیب دادن امور را بر حسب مصالح واغراض مطلوبه یازدهم حریت وآن تمکن بودن
نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحمودة والصرف فی المصارف المحمودة وامتناع نمودن
وباز ایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومة وقال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة
للنفس بها یکتسب المال من وجهه ویعطی فی وجهه ویمتنع من اکتساب المال من غیر وجهه
دوازدهم سخا وآن سهل بودن وآسان شدن انفاق اموال واسباب بذل بر حاجات

باستحقاق و بباید دانست که سخاوت نوعی است از فضیلت که در تحت آن
انواع بسیار است و مشهور هشت نوع است اول کرم و آن تسهیل شدن است بر نفس انفاق مال
بسیار در اموری که قدرش عظیم و نفعش عام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند دوم
ایثار و آن سهولت بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج خود بآن سیم عفو و آن اسان
شدن ترک مکافات بدی است یا ترک طلب مکافات نیکی با قدرت بر آن چهارم مروت و آن
رغبت صادق است بایصال النفع بغیر و بذل ما لاید و زیاده بر آن پنجم نبل و آن ابتهاج
و سرور نفس است بملازمت و مداومت افعال ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواسات
و هی معاونة الاصدقاء و المستحقین و مشارکتهم فی الاموال و الاقوات هفتم
سماحت و هی بذل البعض ما لا یجب هشتم مسامحت و هی ترک بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت
جنس عدالت است دوازده است اول صداقت و آن محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام جملگی
اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو صدیقه و ایثار هرچه ممکن باشد از این جمله بر او دوم
الفت و آن متفق بودن رایها و عقیدها است با جماعتی تا در معیشت معاون هم باشند سوم
وفا و آن تجاوز نکردن است از ملازمت طریق معاونت و مواسات چهارم شفقت و آن اهتمام
بر ازالت مکروهی که متوقع باشد وصولش با حدی پنجم صله رحم و آن شریک کردن
خویشان و پیوستگان است با خود در خیرات دنیوی ششم مکافات و آن مقابله کردن
احسانی که با او کنند بمثل آن یا زیاده بر آن هفتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاته
لاحد و مکافاته لاحسانه خالیة عن المنة و الندامة هشتم تودد و هو طلب مودة الاکفاء و اهل
الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المودة منهم نهم تسلیم و آن حسن تلقی است و رضا
دادن باموری که متعلق بخدای تعالی باشد و یا بکسانی که اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند

انبیا و ائمه عم اگرچه موافق طبع او نباشد یا معقول او نبود تا از دهشت توکل و کار
آن بود که در کارهایی که حوالت آن با غیر است و کفایت بشری نبود و رای و رویت خلق را در آن
مجال تصرف نبود نپسندد و زیاده و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد
میل ننماید دوازدهم عبادت و هی تعظیم الله عز و جل و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه
من الملائکة و الانبیاء و الائمة علیهم السلام و العمل بما یوجبه الشریعة و تتمیمها انما هو تقوی
الله تعالی این بود بیان انواع فضایل که در تحت اجناس اربعه فضایل واقع چنانکه هر جنس
از اجناس فضیلترا دو مقابل بود و جنس از رذیلت واقع است باعتبار افراط و تفریط کذلک
هر نوع از انواع فضیلترا نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقع است هم باعتبار مثلا
در انواع هفتگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت که واقعند در دو طرف
افراط و تفریط و مراد از خبث تیزی است در فریبندگی و مکاری و مراد از بلادت آنچه
از کسالت و ترک اعمال ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت و هم چنین سرعت فهم وسط بود میان
سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد و بطائی که از اهمال فهم ناشی شود و صفای ذهن
وسط بود میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی استنباط
و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرتی که مجال
صورت نبندد و میان تصعبی که موجب بعد شود و حسن تعقل وسط بود میان خوض فکر
در اموری که در تعقل مطلوب بی دخل باشد و میان قصور فکر از تعقل مطلوب بالتمام
و تحفظ وسط بود میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلت از
آنچه حفظش مهم باشد و تذکر وسط بود میان افراط استغراق که موجب تضییع وقت
و کلال آلت بود و میان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجب است مراعات وی لازم آید

و هم چنین در انواع سایر اجناس فضایل و بحسب اکثر انواع رذایل نامی معین موضوع
نشده لیکن معانی آنها در ذهن متمیز باشند قیاس بتوسط من حیث التقابل لان العلم
بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره و گاه باشد که بعضی از انواع رذایل
نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاوت است و وقاحت که تفریط در سخاوت است و همچنین
تذلل که افراط در تواضع است و تکبر که تفریط در تواضع است و تحرج که افراط در عبادت است و فسق
که تفریط در عبادت است و گاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام از طرفین مانند سخاوت
که گاهی مشتبه است ببخل و آن گاهی است که صرف مال بموضعی لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را
از رذیلت اسراف نگاه داشته باشد و مردم گمان برند که بخل کرد و گاهی مشتبه است باسراف
و آن گاهی است که صرف مال در موضعی غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف کردد و مردم
گمان برند که سخاوت نموده و همچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد که اقدام ننماید پس نکند و
بجبن مشتبه شود و نماید و بشجاعت مشتبه شود و در واقع تهور باشد نه شجاعت
و گاه باشد که منظور آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب الوجود باشد مشتبه
شود بطرف افراط که وجودی است نه بطرف تفریط که عدمی است چه اشتباه وجودی بوجودی
انسب افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه شوند
باسراف و تهور نه بخل و جبن و اگر آثار فضیلت غالب العدمی باشد مشتبه شود بطرف
تفریط که عدمی است نه بطرف افراط که وجودی است مثالش عفت که مشتبه است بخمود نه
بشره و شبیه باشد که اموری که غیر فضائل اند مشتبه شوند بفضایل پس لابد است
از تنبیه بآن مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید و تلقف فرا
گیرند و در اثنای محاوره و مناظره بر وجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند و بر فور

علم و کمال او و فضل آنکس گواهی دهند لیکن در حقیقت وثوق نفس وی بر یقینی که بر ثمرهٔ
حکمت است در ضمائر ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات
بود در محاکات افعال انسانی و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس
نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنابر آنکه لذت وهمی
لطیفتر از لذت حسی است و یا ترک لذات دنیوی بتوقع لذات اخروی کنند که از جنس لذات دنیویه
نمایند بنابر آنکه هم الطف است و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت
کسی است که در او موجود بود حقیقت عفت و حقیقت عفت آن است که اعمال قوت شهوت
بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقای شخصی و نوعی کند باعث بر ایثار این فضیلت همین
معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین عمل اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت
از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آن است که باعث بر بذل مال جمیل بودن
بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فریفتگان شهوات حسیه
و یا طامعان ارباح منصا عفه و یا متوقعان لذات وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر
مال و صعوبت مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان و طفیلی مبالات ندارند در وجوه مکاسب را
و فاالمال بغایت عزیز است بنابر آنکه ضرورت در تدبیر معاش و نافع در اظهار حکمت و در گذشته را
از وجوه ستوده متعسر چه مکاسب جمیله بس اندک است و سلوک طریق از بر احراز آن بغایت
دشوار و حکما گفته اند که مال از امداخل صعب بود و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری
چون بردن سنگ گرانست بر فراز کوه بغایت بلند و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن آن سنگ
نشیب و بدین سبب احرار اکثر از مال ناقص حظ اند و اغنیا اغلب بکثرت اموال محظوظ
و غافل باشند که نه آن نقصی است و نه این کمالی و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود از

چنانکه فضیلت شجاعت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر مباشرت حروب و
رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا غرضی دیگر از اغراض دنیویه
چه باعث بر این اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در
معرض خطر نهادن در طلب مالی یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست
طبع و دنائت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت آنکس باشد که
خطر از ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد از انصرام عمر و انقطاع حیات و در این
سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند و بعضی گفته‌اند فضیلت شجاعت
و ذکر باقی از تأخیر اجل یا تعجیل آن عیب ملك دوستر شمرد و اشاره باین آنچه است شجاع
حقیقی علی بن ابیطالب به اصحاب خود میگفت ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی
نفس ابن ابیطالب بیده لالف ضربة بالسیف علی الرأس اهون من میتة علی الفراش یعنی
ای مردمان اگر جهاد نکنید که کشته شوید چه خواهید کرد که با اجل موعود بمیرید بحق آنکه
جان علی بن ابیطالب در قبضه قدرت اوست که هزار ضربت شمشیر بر سر آسان‌تر است از مردن
بر بستر و از این جمله که گفتیم معلوم شد که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نباشد الا از مردی
حکیم و شرایط و ارکان این فضایل متحقق نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیف و سخی و جواد
و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بود نه لازم نبود لیکن
حکیمی در حکمت تمام نباشد چه در حقیقت حکمت مرکبست از علمی مطابق حق و عملی موافق آن و لهذا گفته
اند که معنی حکیم راست گفتار و درست کردار است و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق است و درستی
کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده از راه باطن
تدلی نه نموده چه نتیجه پیمودن راه باطن رسیدن است بمبدا و رسیدن بمبدا ممکن نیست

مگر بمجرد شدن بالفعل و وارستن از قید جسم بالکلیه چه تا جسم و تعلق بجسم بحاله
که نه جسم است و نه متعلق بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لا محاله
با جسم باقی است و آن هر اینه کندهٔ پای او است و از پای کنده از راه پیمائی نا پیدا پس لامحاله جسم
باقی است از خدا محروم باشد و تهذیب اخلاق او است که موجب قطع علاقه او است از جسم پس
حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید و دور نیست که این
باشد مراد از قول خدای تعالی در قرآن مجید که اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ
یَرْفَعُهُ و کلم اشاره باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره بصفت علم
و بالا بردن عمل مر او را اشاره باینچه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست که ضمیر مستتر در یرفعه
راجع باشد بعمل صالح و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالی است لیکن او کلم طیب را
بر علم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باین معنی که مقصود از عمل صرف قلب است
از خلق بسوی خالق لینبعث بعد الانصراف الیه تعالی بمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل
ظاهر ضمیر مستتر را راجع بعلم گردانند و ضمیر بارز را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد
عمل باشد بدون علم در طریقه غزالی مراد عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد
عدم امکان وصول نفس ناطقه است بخدای تعالی بدون تهذیب اخلاق و فی هذا غایة ما اذ نا
الاشارة الیه من علم الاخلاق مقصد دوم از خاتمه در ذکر طریقه
محققین از علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند
خواه مسمی باشند باین اسم و خواه نه بدانکه چون دانسته شد
که مناط تمامیت انسان و کاملیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظری تحصیل ملکه
عدالتست که عبارتست از توسط در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که تامل با جد طرفی

افراط و تفریط نباشد و آن لا محاله موقوفست بر معرفت تأثیر و مقدار تأثیر هر فعلی و عملی
در نفس بحسب کمیت و کیفیت که هر آینه تفاصیل آن مقدور بشر نتواند بود بلکه
موقوفست بر تعلیم و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل و وضع شرایع و قوانین کلیه
حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بر وجود
انبیاء و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این نیز راجع بحاجت انسان
بتهذیب اخلاق علیحده طریق است در اثبات وجوب نبوت چنانکه حاجت انسان بمدد
طریقی بود بر این مطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک
فرا گرفته نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضائل و اما
تقدیر هذه الفضائل و تحدیدها فنستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که
مراد از میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعال است در حقیقت نیست مگر انبیا
و اوصیای انبیا چنانکه سابقا اشاره بدان رفت پس غرض از بعثت انبیا نیست مگر
تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم
و خاتمهم بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت افعال و اعمال شرعیه
باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذایل تواند گشت و سبب تحصیل اخلاق
فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و این معنی لا محاله موقوفست بر تنبیهی کامل
و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق
آفات نفس و اهتمامی عظیم در وقایع کردار یعنی عبادات بر وجه اخلاص محض و خلوص نیت
از جمیع شوائب و لا محاله ملاحظه این معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم
مراسم و عادات و مباشرت امور دنیویه مطلقا بغایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذر است

پس بسیاری از محققین علمای شریعت بل حکمای ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از
تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه اختیار عزلت و
تقلیل خلطت و عشرت مینموده اند و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بر آن میداشته اند
و میفرموده اند بدون آنکه تسمی باسمی یا تخصیص بوضعی و هیأتی را واجب دانند و لازم
شمرند و در صدد سالف نیز شعار خلص صحابه و کمل تابعین همین بوده از انقطاع و انفراد بخلوت
بجهت عبادت و بندگی را میستوده اند تا آنکه جماعتی بتقلید ایشان از کرده رسوم غیر معهود احداث
نموده اند و ترتیب زی و لبسی خاص و تسمی باسم مخصوص را لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات
وضع کردند و پیری و مریدی شایع شد و نیک و بد در هم شدند و رطب و یابس با هم آمیختند و اقرب
بصواب همان اکتفا به نسبت عبودیت و بندگی کردن است و از تسمیه و لقب مومنین و مخلصین
و صالحین و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد شده تجاوز ننمودن و از زی و لباس اهل
فقر و فنا در هر لباسی که باشد چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده تجاوز ننموده و بالجمله مقصود از
این طبقه ارباب همم عالیه اند که همت به ذات سبحانه الهی مقصور ساخته اند و بهیچ مطلبی دیگر
بوجهی از وجوه نپرداخته اند این طایفه را در سلوک راه خدا مقاماتست که اول آن بعد از تیقظ
توبه کردن است از ترک طاعات و ارتکاب معاصی و آخرش گذشتن از هرچه غیر اوست و توبه کردن
از گناه حقیقی که عبادات از وجود مجازی است چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا یقاس به ذنب
و ما بین مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار مقام کرده
و خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین ایراد صد مقام که اصول مقامات اند نموده و هر
مقام از آن منقسم است به ده قسم که هر قسمی از آن مقامی علیحده و مجموع مرتقی به هزار قسم شود و آخر
مراتب را گذشتن از جمیع ماسوای مرتبه فنا خواهی نخواهی که فنا در آن مرتبه منظور نتواند بود

پس شامل فنا از فنا نیز باشد در آن مرتبه خوض بحر وصول روی دهد و جامع صفات حق گردد و باقی ببقای حق شود و شیخ ابو علی بن سینا در کتاب اشارات بابی علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجلّ ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیة ترتیبا ما سبقه الیه من قبله ولا لحقه من بعده و شیخ در اول باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات و درجات یخصون بها وهم فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت حق تعالی و سلوک بحضرت او که مخصوص اند بآن و غیر ایشان را از آن مراتب و درجات نصیبی نیست و این اختصاص با بقای حیات دنیویه و تعلق نفوس ایشان است با بدن پس گویا ایشان با آنکه در جلباب و لباس بدن خوانده اند از آن لباس و جلباب نیستند بلکه از آن لباس دور از خود کنده اند و بدر افکنده اند و در فصلی از فصول آن باب گفته العرفان مبتدأ من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف و خواجه نصیر در شرح این کلام گفته قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل ما ملخصه ان تحصیل الکمال للنفس الناطقة الناقصة المستعدة له بالقوة یکون بشیئین تخلیة و تحلیة کما ان مداوات المرضی یکون بشیئین تنقیة و تقویة والاول سلبی والثانی ایجابی و هو مسبوق بالاول و لکل منهما درجات اما درجات التخلیة فتفریق بین ذات العارف و بین جمیع ما یشغلها عن الحق باعیانها فان التفریق هو التفصیل بین شیئین بلا ترجیح لاحدهما علی الآخر ثم نفض تلک الشواغل کالمیل والالتفات الیها عن ذاته تکمیلا لها بالتجرد عما سوی الحق والاتصال به فان النفض هو تحریک شیء لینفصل عنه اشیاء مستحقرة بالقیاس الیه کالغبار عن الثوب

ثم ترك لطلب الكمال لاجل ذاته فان الترك تخلية وانقطاع عن الشئ ثم رفض لذاته
بالكلية فان الرفض ترك مع اهمال وعدم مبالات واما درجات التخلية فبيانها على
الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في
ارادته التي يمتنع ان يمتنع عنها شيء من الممكنات بل راى كل وجود وكل كمال وجود صادرا
فائضا من الله وصار الحق بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة فهذا
معنى امعان العرفان في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه يعاين كون هذه الصفات
وما يجري مجراها مع كونها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان
علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا
لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال الله تعالى
انما الله اله واحد فهو هو ولا شيء غيره وهذا معنى قول الشيخ منه الى الواحد وهناك لا يبقى
واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف وپوشیده نماند که این کلام تقریر
ذکر است مر وحدت وجود را که قرة العین عرفا وثمرة القلوب اولیاست و در این تقریر اشارات
بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی کنت سمعه الذی به یسمع و
بصره ویده التی بها یبطش ومعلوم شود که این مطلب عالی ممتنع به حکما وموافق شریعت
غراست واز مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است و مطلب
عرفا عزیزتر از مطلب حکما چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن
بملأ اعلی وعالم مجردات ومطلب عرفا قطع نظر از جمیع ما سوی وتحصیل مقام فنا و پیوستن
بعالم بقا ومطلب عرفا وحکما هر دو بالاتر از مطلب ثنا و دعا چه مطلب ثنا و دعا لذت
از جسمانیات بهشت بلکه گذشتن از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع لذات جسمانیه

اخرویه باقیه و شیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان زاهد و عابد و عارف گفته المعرض
عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم الزاهد والمواظب علی فعل العبادات من القیام والصیام ونحوهما
یخص باسم العابد والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف
وقد یترکب بعض هذه مع بعض و در بیان فرق میان اعراض زاهد و عبادت عابد میان غرض عارف گفته الزهد
عند غیر العارف معاملة ما کأنه یشتری بمتاع الدنیا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما یشغل سره
عن الحق وتکبر علی کل شیء غیر الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة ما فکأنه یعمل فی الدنیا لأجرة
یأخذها فی الآخرة هی الأجر والثواب وعند العارف ریاضة ما لهممه وقوی نفسه المتوهمة
والمتخیلة لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر مسالمة للسر الباطن حینما یستجلی
الحق ولا تنازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع ویصیر ذلک ملکة مستقرة کلما شاء السر اطلع
الی نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته منخرطا فی سلک القدس
در فرق اول اشاره کرده بقوله وقد یترکب بعض هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد عارف بود
لازم نیست اگرچه عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد چو زهد و عبادت در عارف و غیر او در
فرق دوم بیان کرده معنای زهد و عبادت غیر عارف را با زهد و عبادت عارف چه زهد غیر عارف در حقیقت
اشترائیست و استعواضی متاع فانی دنیا را بمتاع باقی آخرت و عبادت غیر عارف معامله مانند
کسی که عمل کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که تنزهیست از هرچه حق تعالی است تا شاغل
باطن او از جناب حق تعالی نشود و تکبریست یعنی استغنائیست از غیر حق تعالی در جنب حق تعالی
و عبادت عارف ریاضتیست و عادت دادن مر همتها و قوتهای خود را تا در وقت توجه باطن بجناب
حق تعالی مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با او ننمایند و باطن او و داعیهای خود شان مشغول
ثم قال فی فصل آخر فاذا عبر الریاضة الی النیل صار سره مرآة مجلوة محاذیا بها شطر الحق

ودرث عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر
الى نفسه وكان بعد متريئا يعنى چون نهايات سير حد كمال رسد باطن عارف چون
مرآتے شود جلا يافته كه در مقابل وجه متعالى حق داشته شده باشد پس متمثل شود
در آئينه باطن عارف اثر حق تعالى و فايض شود بر او لذات حقيقيه و مبتهج باشد لا محاله
بخود پس او را نظرى بسوى حق باشد و نظرى بسوى خود از اين جهت هنوز متردد باشد
ثم قال فى فصل آخر ثم ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط و ان لاحظ نفسه فمن
حيث هى لاحظة لها لا من حيث هى بزينتها و هناك يحق الوصول يعنى چون عارف بمقامى
رسد كه گاه نظرش بحق باشد و گاهى بخود پس بايد كه همت بكار برد و اصلا نظر بخود
نكارد و از خود غايب شود و از غير حق تعالى فانى مطلق گردد و ملاحظه
و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و بس و اگر گاهى ملاحظه
خود كند نه از اين جهت كه ذات خود را صاحب چنين رتبتى و دانشى
بيند چون عارف باين مقام رسد مراتبه بحق وصول
رسيده باشد بلغنى الله و جميع طالبى الحق
الى ذلك المقام بمحمد و اهل بيته
عليهم السلم و هذا آخرها و زناه
الحمد لله المفضل المنعام
و الصلوة و السلام على
رسوله و آله
البررة الكرام
تم الكتاب بعون الملك الوهاب بيد حسين توفيقه فى شهر جمادى الثانيه من شهور سنه ١٢٢٢
حرره محمد تقى